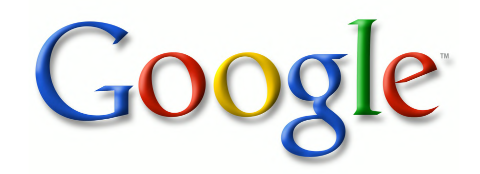
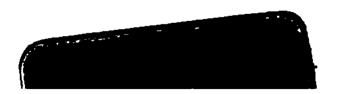

Google




600098505X



CHRISTOLOGIE

OU

ESSAI SUR LA PERSONNE ET L'ŒUVRE DE JÉSUS-CHRIST

EN VUE DE LA CONCILIATION DES ÉGLISES CHRÉTIENNES

SAINT-DENIS. — TYPOGRAPHIE DE DROUARD.

CHRISTOLOGIE

OU

ESSAI SUR LA PERSONNE ET L'ŒUVRE

DE JÉSUS-CHRIST

EN VUE DE LA CONCILIATION DES ÉGLISES CHRÉTIENNES

PAR

ATHANASE COQUEREL

UN DES PASTEURS DE L'ÉGLISE RÉFORMÉE DE PARIS

TOME PREMIER

PARIS

JOËL CHERBULIEZ, ÉDITEUR

10, RUE DE LA MONNAIE

A GENÈVE, MÊME MAISON

1858

INTRODUCTION

I

Une christologie est une étude de la personne ou de la nature de Jésus-Christ, de ses rapports avec Dieu et avec l'humanité, ainsi que de son œuvre en ce monde.

Le dessein de ce travail n'est pas d'examiner ce grave sujet à fond et en lui-même; mais surtout de le considérer à un point de vue spécial, celui de la conciliation et de la paix des diverses communions chrétiennes.

II

La religion chrétienne, seule entre toutes, a pour caractère la charité, dans le sens évan-

gélique de ce mot. Elle a posé sur sa véritable base, celle de l'unité de l'espèce humaine, le fécond principe, inconnu avant elle, de la fraternité et de l'Égalité; le Dieu que l'évangile révèle, est *Notre Père*; pas un seul homme parmi les hommes n'a le droit de changer cette forme d'adoration, de se la rendre spéciale et d'implorer Dieu comme son père; s'approprier ainsi cette invocation serait l'annuler pour soi. *Dieu est charité* (1 Jean IV, 8), et par une assimilation qui paraîtrait exagérée et téméraire en tout autre livre que l'Évangile, l'amour du prochain, selon un enseignement positif du Sauveur, est mis de niveau avec l'amour de Dieu; *le second commandement est égal au premier*. Quand on demande : *Qui est mon prochain ?* la foi n'est pas, selon la parabole du bon Samaritain, un signe indispensable pour le reconnaître ; cet admirable apologue enseigne que tout homme est notre prochain à ce titre seul; que ce premier des liens de famille, l'humanité, qui précède tous les autres, les domine tous et ne perd aucun de ses droits, même lorsque aucune autre relation ne s'est établie; de l'al-

liance formée par une création identique, par une extraction commune, nous sommes tous les contractants; séparés par tout ce qui sépare, même par la religion, nous n'en sommes pas moins frères.

Aussi, la religion chrétienne, dès ses premières leçons écrites, s'est réduite à rien, s'est déclarée nulle d'avance, si cette loi de la charité est effacée d'entre ses lois, si ce précepte demeure sans accomplissement, et tout en se donnant pour la vérité révélée, pour la science divine, pour la religion définitive, elle a mis la foi au second rang (1 Cor. XIII, 13).

L'amour ou la charité, en action dans les relations sociales et religieuses des hommes et surtout des chrétiens, se nomme la paix. Le premier mot de l'Évangile est : *Paix sur la terre* (Luc II, 14) ! le Dieu qu'il annonce est le Dieu de paix (2 Cor. XIII, 11; Phi. IV, 9; Héb. XIII, 20): le titre d'*enfants de Dieu*, que Jésus vient donner à ses disciples le moyen de reprendre, est reconnu à ceux *qui procurent la paix* (Mat. V, 9); *l'unité de l'esprit* doit être conservé par *le lien de la paix* (Eph. IV, 3), et il est remarquable qu'on ne lit nulle part

l'inverse de cette proposition ; le signe des fidèles est *l'amour qu'ils ont les uns pour les autres* (Jean XIII, 35), et l'union des chrétiens doit aller, selon les prières du Sauveur lui-même, jusqu'à reproduire, en intimité, en amour, celle qui l'unit à son Père celeste; *qu'ils soient un en nous*, a-t-il dit à Dieu (XVII, 21) !

Dogmatiquement, on conçoit sans peine qu'à moins de se renier, de se détrôner elle-même, à moins de jeter devant ses progrès une de ces contradictions qui forment bientôt un insurmontable obstacle, la religion chrétienne devait se proposer pour but d'établir en ce monde la concorde et la paix. De quelque manière qu'on l'entende, elle se donnait pour la réconciliation de Dieu et de l'humanité; elle se résumait dans cette affirmation que l'Apôtre des Gentils met dans la bouche des fidèles : *Nous avons la paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ* (Rom. V, 1). Vraie ou fausse, peut-on dire, la religion chrétienne est cela ou n'est rien. Mais la paix avec le Père céleste ne se conçoit pas, si elle ne règne parmi ses enfants.

Cette paix chrétienne, où est-elle? Hélas!

elle n'existe pas où l'on devrait la rencontrer toujours, dans l'église chrétienne : Jésus a dit : *Croyez-vous que je sois venu apporter la paix sur la terre ? Non, vous dis-je ; mais plutôt la division et le glaive : dans une famille de cinq personnes, elles seront divisées trois contre deux et deux contre trois ; l'homme aura pour ennemi ceux de sa maison. Je suis venu apporter un feu sur la terre* (Mat. x, 34; Luc xii, 49, 51). Le lamentable oracle s'est accompli et continue de s'accomplir ; le glaive est encore aiguisé et trouve des mains qui le saisissent ; le feu est encore allumé et par moment il jaillit.

Cette contradiction des principes et de l'application a fait accuser le christianisme d'avoir introduit un prétexte, un moyen de plus d'implacables dissensions. On a prétendu que les hommes étaient redevables au Christianisme de l'invention d'un nouveau genre de guerre, les guerres de religion, inconnues à l'antiquité païenne. Cette dernière assertion est inexacte ; le paganisme a eu ses discordes religieuses, son intolérance et ses persécutions, notamment en Asie ; le méconnaître serait se laisser tromper par des apparences, et oublier

que les passions humaines sont les mêmes sous l'empire de toutes les religions. Ces querelles ont à première vue une couleur plus patriotique et moins religieuse, parce que les idolâtries étaient nationales, parce que l'antiquité avait bien moins que les siècles chrétiens consacré la différence du spirituel et du temporel, du clerc et du laïc, d'un droit ecclésiastique et du bras séculier ; le paganisme était trop matériel, trop de ce monde pour aller jusque-là. Cependant c'est bien une guerre de religion que les Séleucides ont faite aux Juifs, quelque intérêt politique qui ait prévalu au début ; les nomes et les cités de l'Egypte combattaient entre eux pour la prééminence de leurs dieux, et l'on sait quelle affreuse peinture la poésie satirique des Romains nous a laissée de ces luttes [1]; les Druides de nos forêts d'autrefois ne souffraient aucun culte à côté du leur, et quand les Romains contraignaient les chrétiens à brûler de l'encens devant les statues des Césars, c'était de la politique sans doute ; mais, à un certain point de vue, c'était de la religion.

[1] Juvénal, Sat. XV.

Que sert d'ailleurs de récriminer contre l'antiquité? Il demeure vrai qu'une longue traînée de persécutions traverse tous les âges de l'Église; les guerres de religion ont fait verser autant de larmes et de sang que les guerres politiques ou nationales, et depuis le christianisme, les haines dogmatiques et sectaires ont pris trop souvent une amertume, une fureur que les temps anciens ont ignorée; c'est au point qu'elles se sont donné une langue à part, dont le vocabulaire d'anathèmes s'est rapidement enrichi, et une juridiction, une jurisprudence à part, dont l'inquisition est le dernier mot.

Aujourd'hui, notamment depuis la révolution de 89, les bûchers sont éteints, les gibets sont renversés, les prisons sont ouvertes; les exils ont abouti au droit de retour; les refuges ont retrouvé la patrie; on le croit, on le dit, on le proclame, et le présent siècle s'en glorifie. Mais que d'exceptions à ce régime de liberté; que de restes de chaînes intolérantes sont encore à briser; que de discordes sourdes ou éclatantes sont encore à calmer! J'évite à dessein de produire les exemples qui s'offrent

de tous côtés et frappent tous les yeux. Il n'est que trop certain ; la paix selon Jésus-Christ ne règne pas encore dans l'église de Jésus-Christ ; sans parler des incapacités civiles qu'entraîne chez diverses nations chrétiennes la profession de l'un ou l'autre des cultes chrétiens ; (ce qui chez les peuples catholiques semble au moins une juste conséquence des prémisses de leur foi et n'est chez les peuples protestants que la plus irréligieuse des inconséquences) sans parler des entraves que subissent en Europe la liberté des réunions religieuses, le prosélytisme, la prédication, l'enseignement de la jeunesse, ni même de l'interdiction absolue en certains pays de telle ou telle communion chrétienne, l'esprit sectaire est loin d'avoir renoncé à ses anathèmes ; la foi est souvent exclusive ; elle élève des séparations entre fidèles ; elle entoure de barrières ses tables saintes ; elle se fait un bercail à part sous la houlette du souverain pasteur ; la charité, trop souvent, s'arrête à l'entrée, et les haines religieuses, même en cessant de chercher ou de frapper des victimes, se créent des adversaires, se donnent des ennemis.

Le vrai chrétien, cependant, ne devrait point en trouver; personne ne sait quelle était la religion ou la foi du voyageur blessé rencontré par le bon Samaritain. D'où vient donc, de siècle en siècle, au sein de la chrétienté, peuples et clergés compris, cette persistance d'animosité, cette absence de la charité et de la paix ?

Les chrétiens ne savent pas s'entr'aimer, parce qu'ils ne savent pas différer.

Il semble que depuis dix-huit siècles, depuis le temps où saint Paul à Antioche résistait en face à saint Pierre, depuis le temps où saint Jacques se plaçait à un point de vue autre que celui de ce même saint Paul pour admirer la foi d'Abraham, jusqu'à nos jours, jusqu'aux divisions du protestantisme de l'école d'Oxford et jusqu'à celles de l'église de Rome sur l'immaculée conception, il semble que les chrétiens aient assez vu naître parmi eux de différences pour avoir appris à différer ; mais non, et c'est encore peut-être ce qu'ils savent le moins.

D'où vient que tant d'expériences aient été faites en vain? N'est-ce pas la preuve que l'on

a confondu l'unité et la paix, et que les moyens employés pour les maintenir étaient mal choisis et ne pouvaient réussir? N'est-ce pas la preuve que le véritable point de ralliement des communions chrétiennes a été perdu de vue?

A vrai dire, le maintien de la paix, le centre d'union n'a jamais été cherché que dans le système d'autorité, et ce système s'est toujours montré impuissant à conserver ou à rétablir l'harmonie des esprits. En vain la chrétienté a vu se diversifier les formes de l'autorité en matières de foi; suprématie infaillible et de droit divin; suprématie traditionnelle et transmise par les consécrations successives; suprématie sacerdotale d'un seul, le pape catholique; suprématie à la fois politique et religieuse en Russie et en Angleterre; suprématie épiscopale en ce dernier pays, et ailleurs; suprématie collective, constatée par un vote de majorité dans les assemblées romaines de prêtres seuls, les conciles, ou selon le principe presbytérien dans les assemblées de pasteurs et de laïques, les synodes; serments d'obédience ou signatures de formules, toutes ces

diversités d'autorité, entraînant plus ou moins la servitude de la pensée chrétienne, n'ont jamais réussi à préserver l'accord des croyances et la paix des églises. Sous la pression de ces pouvoirs variés, l'esprit sectaire se donne pour l'esprit chrétien et persévère depuis des siècles à prendre sa place; toutes les églises ont leurs hérésies; toutes les communions, leurs schismes ou leurs dissidences; les mêmes grands hommes sont d'un côté exaltés comme des réformateurs; de l'autre, repoussés comme des hérésiarques. Tout cela, c'est ce que Jésus-Christ a prophétisé; mais ce n'est pas ce qu'il a voulu.

Il serait temps, ce me semble, de chercher un moyen plus sûr de conciliation,

Parler de paix, c'est parler d'un pacificateur, d'un garant; ces idées sont intimement connexes, pour continuer à s'accorder ou pour se remettre d'accord, si quelque mésintelligence est intervenue, le plus simple ne sera-t-il pas d'en référer à l'auteur de cet accord des esprits, malheureusement menacé ou détruit? Le présent ouvrage tend à démontrer que la connaissance morale de Jésus-Christ offre le



centre unique d'union des églises chrétiennes.

Les seuls amis de la discorde, s'il en est parmi les chrétiens, peuvent refuser la discussion.

III

En vue du but indiqué, il faut que cette étude soit complète et ne laisse hors de sa sphère d'examen aucune des questions qu'elle soulève; une lacune, inaperçue peut-être au début ou considérée comme indifférente, pourrait, avec le temps, ne se combler qu'aux dépens de la conciliation et rouvrir la porte aux divisions.

La christologie, telle qu'elle a été définie dès les premières lignes de ce travail, est une question d'exégèse, de philosophie et de morale.

C'est une question d'exégèse ou d'interprétation de l'Ecriture. Jésus a vécu de la vie de ce monde; il y est arrivé par le sein d'une femme; il en est sorti (une première fois du moins) sous les voiles de la mort. Ceci suffit pour le ranger de prime abord au nombre des

vivants de notre vie et lui reconnaître une place sur cette terre, une époque dans le temps, une page dans nos annales humaines, et des contemporains. Or, les vivants de ce monde ne sont connus (c'est presque une simplicité de le dire) que par leur biographie; Jésus a la sienne; elle repose, comme toute autre, sur des témoignages; ces témoignages, nous les possédons dans les Épîtres et les Évangiles; le peu que l'on y ajoute, quand on puise en d'autres monuments [1], tels que les écrits des Pères dits apostoliques, les légendes apocryphes et l'histoire juive ou païenne, ne sert à peu près qu'à prouver la nécessité d'interroger toujours le Nouveau Testament. Quel-

[1] Il suffit de lire dans le « Recueil apocryphe du Nouveau Testament » de J. A. Fabricius (I[re] partie, p. 321) le court chapitre intitulé : Des paroles du Sauveur qui ne se trouvent point dans les quatre Évangiles, pour reconnaître la vérité de cette assertion. A part le mot inséré par S. Luc (Actes XX, 35) dans un discours de S. Paul, Fabricius n'a pu rassembler qu'un petit nombre de passages sans importance, tirés de manuscrits d'une autorité douteuse et que les recensions les plus sûres n'admettent point, quelques variantes données par divers écrivains ecclésiastiques et sept ou huit paroles attribuées à Jésus en dehors et des Évangiles canoniques et des Évangiles apocryphes.

que idée que l'on se fasse de son autorité, quelque extraordinaire qu'en soit le contenu, ce livre, source incomparablement plus féconde et plus pure de souvenirs et d'informations, offre la biographie de Jésus depuis sa naissance jusqu'à sa mort inclusivement, et au delà. Une christologie ne peut être satisfaisante qu'à la condition de s'harmoniser avec ces recueils de faits et d'enseignements dont il serait insensé de vouloir faire abstraction. Un christianisme, sans le Christ, est folie; de même, un Christ, sans l'Évangile. Ces témoignages, il sera nécessaire de les examiner, d'en évaluer l'autorité et l'authenticité, d'en discuter la concordance ou les diversités, d'en préciser le sens; mais toujours, dix-huit siècles l'ont prouvé et bien d'autres le prouveront, toujours il faudra y revenir; toujours, l'humanité, tourmentée par la soif instinctive ou réfléchie de la connaissance d'un Sauveur, ne pourra l'étancher que là. La christologie devra donc demander à ces témoins de la vie de Jésus, à ces contemporains des merveilles de sa carrière, à leurs premiers successeurs et leurs premiers disci-

ples, ce qu'ils ont su, ce qu'ils ont pensé de lui. Nul ne doit s'astreindre d'avance à en penser de même; mais nul ne peut d'avance se proposer avec présomption d'en penser différemment.

C'est une question de philosophie; loin de songer à contester la part que la métaphysique doit prendre à cette étude, il est utile de lui reconnaître ce droit dès le début. Évidemment, la notion de l'être en général, la notion de Dieu, la conscience de soi dans l'homme, sont impliquées dans le débat. Connaître Christ, en négligeant la connaissance de Dieu, en éliminant la connaissance que nous avons de nous-mêmes, est impossible; pour se faire une idée juste d'une chaîne, il est nécessaire de la suivre dans tous ses anneaux, n'en eût-elle que trois, et les trois ici, sont l'homme, le Christ et Dieu. Une christologie complète et véritable doit avoir une théodicée (ou science de Dieu) et une anthropologie (ou science de l'homme) à sa base.

Enfin, c'est une question de morale, en ce sens que Jésus est, non le législateur seulement, mais la loi, la loi vivante et person-

nifiée. L'Évangile le donne, nous le prouverons, pour le modèle de l'humanité, et, de plus, pour un modèle parfait, pour *l'homme céleste*, en d'autres termes, l'homme idéal réalisé, l'homme actif parfait. Dès lors, il peut être convenu d'avance que si Jésus, en effet, a droit d'être reconnu comme le modèle accepté de l'humanité, il faut qu'entre sa sainteté et la moralité humaine, entre sa conscience et la conscience humaine, il existe une entente, une pondération, un accord, un équilibre, une similitude même (je multiplie à dessein les mots) qui rende possible l'imitation de l'exemple ; car un exemple impossible implique contradiction. *Le Christ*, est-il dit, *nous a laissé un exemple, afin que nous suivions ses traces* (1 Pierre II, 21) ; n'est-il pas juste de demander que nos pas, sur la poudre de ce monde, jusque dans les ombres de la mort et même plus loin, puissent se porter sur l'empreinte des siens? La christologie ne saurait donc atteindre à la solution du problème tel que nous l'avons posé, sans embrasser la morale, sans expliquer comment les œuvres, les sacrifices, les vertus de Jésus ne sont pas

seulement des accidents de sa carrière, des nécessités de sa destinée, des saintetés à lui personnelles pour ainsi dire, une théorie exceptionnelle, mais une pratique de commun usage, mais des modèles d'une imitation toujours possible.

IV

Si les éléments de la question viennent d'être exactement reconnus, si en effet elle se présente à notre méditation sous ces trois aspects qui la complètent, l'exégèse, la philosophie et la morale, il n'est pas sans intérêt d'examiner par quel côté il sera le plus logique et le plus prudent d'en commencer l'étude.

Justifier l'ordre suivi dans l'argumentation sera, jusqu'à un certain point, justifier l'argumentation elle-même.

Il semble évident qu'il convient de considérer avant tout le point de vue exégétique.

Il est très-vrai que chaque science part de quelques idées fondamentales, de quelques

conceptions premières, d'où jaillissent toutes les autres notions qui la composent; c'est là un ordre naturel dont on ne peut s'écarter impunément; car le logicien qui a établi cet ordre-là, c'est le Créateur.

Et il est très-vrai que la notion de l'être, la connaissance de soi, l'aspiration vers Dieu, sont dans l'esprit humain antécédentes à la recherche d'une rédemption, à l'acceptation d'une révélation.

Une rédemption suppose le mal; un salut suppose le naufrage; mal et naufrage ne peuvent se trouver qu'à la seconde page de notre histoire.

Une révélation suppose la raison; c'est à la raison qu'elle s'adresse; cet enseignement, quelque idée encore une fois qu'on se fasse de son autorité, suppose comme tout enseignement le maître et le disciple; avant d'assister à la leçon, ne faut-il pas savoir quel est celui qui la donne et à qui elle est donnée?

Tout ceci revient à dire que la religion naturelle est le prolégomène ou l'introduction de la religion révélée; l'Évangile consacre cet ordre, en déclarant que *la vie éternelle consiste*

à connaître un seul Dieu et Jésus-Christ qu'il a envoyé (Jean XVII, 3).

Ces observations sont d'une justesse parfaite, appliquées à une dogmatique générale du christianisme ; Calvin lui-même ne faillit point à cette méthode et son *Institution chrétienne* commence, comme Lactance a commencé la sienne, non par Christ, mais par Dieu et l'homme [1].

Lorsqu'au contraire il s'agit d'un point spécial de la révélation, la révélation même est dans les prémisses que l'on suppose admises ; examiner une question biblique, sans consulter dès le début la Bible, serait illusoire ; on réduirait ainsi cette recherche à n'être, au plus, qu'une longue et vaine argumentation hypothétique ; le terrain de la discussion manquerait, et, pour ainsi dire, s'effondrerait à chaque pas.

Et il est évident que de toutes les questions spéciales, il n'en est aucune qui suppose plus nettement, plus forcément la révélation qu'une christologie : ainsi que déjà nous

[1] « L'ordre de la pensée est de commencer par soi, et par son auteur et sa fin. » Pascal. Ed. de Feugère, II, 85.



avons dû le faire remarquer, où chercher Christ, si ce n'est dans l'Évangile, et que savons-nous de sa divinité, si le ciel n'en a rien dit?

Un motif subsidiaire de prudence doit encore nous porter à placer l'exposé exégétique en tête de ce travail : l'exégèse venant à la suite de la philosophie et de la morale paraîtrait peut être modelée trop servilement selon la rigueur des raisonnements métaphysiques ou moraux antérieurement posés. Il convient donc que l'Évangile prenne rang dans ces recherches comme principe, la philosophie et la morale comme conséquences.

Si nous adoptons non sans quelque confiance cet ordre de matières, nous n'avons garde cependant de promettre plus qu'il n'est possible de tenir. L'exégète, en interrogeant les passages relatifs à la nature de Christ, ne saurait effacer de son esprit la notion de l'être, incréé ou créé ; le métaphysicien, en se posant le problème de la nature de Christ, n'oubliera point le Nouveau Testament ; le moraliste, en conservant aux exemples de Jésus leur valeur pratique, ne pourra rejeter loin

de sa pensée les données premières de la métaphysique et les conclusions rigoureuses de la critique sacrée. La puissance d'abstraire que possède l'esprit humain, n'est pas si forte; nous doutons beaucoup que l'intelligence humaine ait réussi ou réussisse jamais à faire tour à tour abstraction de la révélation, de la philosophie ou de la morale; ce sont choses trop grandes pour qu'on puisse les oublier à volonté, les mettre de côté pour un temps, les quitter et les reprendre; on y parviendrait que le vide laissé dans l'esprit par leur effacement momentané gênerait encore plus que la préoccupation de leur souvenir. Mais il reste vrai que le premier mot sur la nature et l'œuvre de Jésus-Christ appartient à l'Évangile; ce premier mot, l'esprit humain, laissé à ses seules forces, ne l'aurait jamais proféré.

Pour conduire le lecteur vers le but indiqué, voici donc le plan qui doit être suivi: il faut d'abord dégager dans la révélation l'enseignement christologique et le présenter dans sa simplicité; secondement, il faut, dans une métaphysique succincte, poser les vrais



principes de la science de l'être ou de la connaissance de Dieu et de l'homme, montrer quel mystère la christologie révélée ajoute à ces notions, et, par l'exégèse et la métaphysique réunies, faire la critique des systèmes dogmatiques les plus accrédités sur la nature du Sauveur ; en troisième lieu, il faut montrer que la vraie christologie s'accorde avec notre tendance morale et affectueuse, que Jésus a rempli les conditions nécessaires pour devenir le modèle parfait de l'humanité, et que cette foi offre le moyen unique d'apaiser les divisions du christianisme.

Notre confiance en cette ressource de paix est d'autant plus grande qu'elle n'est, à vrai dire, qu'un retour aux premières, aux plus anciennes impressions que le Sauveur du monde produisit sur les âmes de ses disciples. Bien avant que le moindre élément métaphysique intervînt dans le christianisme, la foi était née dans leur cœur, non par un procédé de raisonnement, mais par des mouvements d'admiration et d'amour; la personnalité de Jésus, sa manière d'être, sa manière d'instruire, son langage, quelque temps de relation avec

lui, leur avaient suffi; ils ne savaient rien encore ni de sa mort ni de sa résurrection, et déjà ils laissaient s'échapper de leurs lèvres frémissantes des adhésions aussi spontanées, aussi sincères que celle-ci : *A qui irions-nous ? tu as les paroles de la vie éternelle* (Jean VI, 68). Sa mort et sa résurrection ont puissamment développé, sans nul doute, cette foi d'expérience intime, mais sans en altérer le caractère, qui se retrouve d'ailleurs dans le ministère entier des apôtres. Elle n'en est pas moins la preuve de fait qu'en s'attachant à la personne de Jésus, en dehors de toute discussion sur sa nature, l'âme humaine peut retrouver une véritable fécondité de force et de vie sainte et aimante, qui suffise à son besoin de religion et qui laisse sur le seuil du sanctuaire où tout est charité les diversités que la science fait naître. C'est surtout en étudiant les trois premiers évangiles que l'on peut recevoir soi-même ces impressions d'un christianisme antérieur encore à toute théologie.



V

On remarquera que dans ce plan il n'est point question de mes croyances particulières sur la personne du Sauveur. Ma première intention avait été d'en présenter l'analyse et l'apologie. Je crois qu'il est possible d'arriver à une notion du Christ qui accorde les enseignements de l'Évangile et les principes d'une sage métaphysique, qui ne laisse rien subsister du système de deux natures, de deux volontés unies dans le même être, et qui, en conservant au Sauveur sa gloire, sa charité, sa divinité, place le côté moral du christianisme et la perfectibilité de l'âme humaine à une telle hauteur que le dogmatisme ne saurait faire ombre au tableau. Mais après mûre réflexion, j'ai reconnu que je faisais fausse route en dogmatisant ici pour mon propre compte, et que, me proposant de signaler, s'il est possible, un moyen d'apaisement des querelles religieuses, il ne convenait point de jeter mes opinions personnelles au travers de

cette recherche; il convenait au contraire d'éviter qu'un tel accessoire fournît un prétexte à calomnier ou à rejeter l'essentiel. Je me réserve, s'il plaît à Dieu, d'y revenir quelque jour, et je puis dire que cet ajournement n'est de ma part ni un déguisement ni un silence de timidité; assez accoutumé à rencontrer et à braver des préventions dogmatiques, je redoute peu qu'on me soupçonne de vouloir *venir de nuit* vers Jésus; ma prédilection pour le grand jour est, je crois, assez connue. Aussi bien, j'ai pu avec d'autant plus de liberté d'esprit, choisir d'omettre ou de consigner dans ces pages l'exposé de ma théologie, que cet exposé a été fait sans relâche, pendant trente ans de ministère, dans mes prédications de la chaire, dans mes leçons de religion, et que mes écrits dogmatiques, notamment, la contiennent[1].

[1] Cours de religion chrétienne à l'usage des catéchumènes. (1re éd. en 1833, § 194 et suivants.) Les Humanitaires d'Angleterre, dans la traduction qu'ils ont donnée de ce livre (Londres, 1852, chez Whitfield), ont supprimé ces paragraphes; genre d'omission qu'il serait très-permis de relever et qui défigure le travail que l'on croit d'ailleurs assez utile pour le reproduire. — Orthodoxie moderne (1re édition en

Dans l'intérêt de l'utilité religieuse de ce nouveau travail, j'oserai pousser un peu plus loin ces confidences. Le Sauveur, selon ma conviction profonde, pose à tout chrétien éclairé et sincère la question qu'il adresse à ses apôtres : *Vous, qui dites-vous que je suis ?* et chacun doit y répondre pour son propre compte, selon sa part de lumière, selon sa *mesure de grâce*, selon *le don de foi* qu'il a reçu. Ce fut le premier problème dogmatique qui vint s'offrir à mon esprit, et la théorie, qui en est pour moi la solution, a germé dans mes croyances dès l'année 1812, lorsque, sur les bancs de la Faculté de Montauban, je comparais les enseignements de deux professeurs éminents, MM. Gasc et Daniel Encontre, qui se sont succédé dans la chaire de théologie ; le premier, dont les leçons, empreintes d'une bonhomie très-spirituelle, entraînaient par leur accent de sincérité ; le second, véritable homme de génie, géomètre de premier ordre,

1841, chap. IX.) — Christianisme expérimental (1847, passim.) Ce dernier ouvrage notamment contient divers aperçus sommaires qui se trouvent développés dans ce nouveau travail.

qui voulait apporter dans la controverse la rigueur de sa science mathématique et qui se chargea, sans complétement y réussir, malgré ses talents supérieurs, d'effacer l'impression produite par les leçons de son prédécesseur. Ces idées concernant la personne du Christ, le long et attentif travail que je publie sur la christologie de la révélation, loin de les ébranler, vient encore de les fortifier dans mon esprit.

A Dieu ne plaise que l'on me trouve au nombre de ces esprits commodément obstinés dans une foi de tradition, d'habitude ou de majorité, qui blâment toute nouveauté de doctrine, tout changement de croyance ! Varier sincèrement d'opinion n'est autre chose que conclure après avoir examiné à nouveau; ce qui est toujours un droit et un devoir ; nul ne peut, sans mentir à sa propre conscience, fermer les yeux à de nouvelles lumières, quand leur clarté l'a frappée, et même s'abstenir ou s'effrayer d'entrer dans une nouvelle voie d'études religieuses qui lui serait ouverte. Cette paresse ou cette timidité de la foi est peut-être le plus grand obstacle mo-

rêt même de la liberté, de la paix religieuse et de la foi, le moment est-il favorable pour traiter avec étendue des matières de ce genre? Une christologie, une dissertation sur la personne et l'œuvre de Jésus-Christ introduit nécessairement la métaphysique dans la religion et peut fournir de nouveaux prétextes à l'esprit sectaire, de nouvelles armes à l'esprit incrédule. Je crois devoir répondre à ces deux craintes, à ces deux scrupules.

L'esprit de tolérance est commun en France et a pénétré dans toutes les classes. Ce n'est pas toujours, il s'en faut, un amour éclairé de la liberté religieuse, une antipathie raisonnée contre toute gêne apportée à l'exercice d'un culte, à la profession d'une foi, une nette intelligence que la persuasion est la seule arme chrétienne et que les diversités de croyance, conditions du progrès de la religion, sont le produit nécessaire de la diversité des esprits; c'est plutôt, avouons-le, un écho de cette vague tolérance, de cette creuse philanthropie que la philosophie du dernier siècle nous a léguée; mais enfin c'est un fonds de tolérance, qui mérite d'être exploité.

A plus forte raison, ces sentiments sont-ils répandus dans les communions réformées, même lorsqu'il arrive que les troupeaux se trouvent à cet égard en avant de leurs conducteurs. Je n'en veux pour preuve que l'aversion croissante qu'inspirent partout les dissensions intestines de notre protestantisme, le blâme général prononcé contre les échanges d'anathèmes, le cri partout répété demandant que les querelles et les menées de l'exclusivisme cessent et qu'on s'occupe seulement, chacun dans sa sincérité, de vie chrétienne, de charité et de véritable progrès religieux.

Mais la tolérance, en France, ne sait à quoi se prendre; elle cherche sa base, et il lui en faut une; on veut la liberté, et on n'en voit que confusément le moyen; on veut la concorde dans l'Église, et l'on en ignore le lien. Il y aurait un grand danger à laisser dans le vague ces aspirations pacifiques et libérales, à ne point les affermir en les dirigeant, à ne point les conduire vers un centre de ralliement où les croyances chrétiennes se rencontrent sans se renier et se comparent sans se proscrire. Si ces tendances de conciliation et

d'indépendance à la fois ne revêtent pas un caractère plus précis, elles se perdront dans l'indifférence; elles feront accepter le commode axiôme que toutes les religions sont également bonnes et reviennent au même; un trône quelconque sera considéré toujours comme valant bien une messe, et le péril de ce système d'indifférence ne tardera pas à se manifester; ce péril est que l'indifférence ne sait pas résister à l'esprit persécuteur; elle faiblit devant la contrainte; on s'est confié dans une prédilection sans vigueur pour un régime de liberté; on s'est bercé de l'espoir que la conquête de la liberté était définitive et le retour de l'intolérance impossible; on oublie que la foi ferme peut seule rendre stable la liberté de conscience, et après s'être tranquillement endormi en proclamant que toute croyance doit avoir sa place au soleil, on se réveille étonné qu'une seule domine et impose silence à toutes les autres; on comptait avoir organisé la paix; on a préparé la domination d'une part, la servitude de l'autre, et par suite la résistance et la guerre.

L'intérêt, à mon sens, est pressant et le

moment est opportun de rechercher jusque dans les profondeurs du christianisme comment la liberté de la foi peut être le fondement de la paix religieuse.

VIII

Quant à l'inquiétude que des recherches théologiques, empreintes pour notre pays de quelque nouveauté, profitent à l'incrédulité, il m'est impossible de la comprendre, et par conséquent de m'en préoccuper. N'est-il pas vrai que l'homme qui croit en Dieu a droit de le contempler et qu'aucun reproche, pas même celui de témérité, ne revient aux Descartes quand ils espèrent avoir inventé une preuve de plus de son existence? Et le chrétien, qui croit en Christ, n'aurait pas le droit de contempler Christ? Les Moïse, quand ils ont réussi à gravir un Sinaï, peuvent sans imprudence dire à l'Éternel : *Je te prie, fais-moi voir ta gloire!* (Ex. XXXIII, 18.) Et sur le Tabor, Gethsémané ou le Calvaire, ce serait un imprudence de demander à voir la gloire d

Christ[1] ! Il serait temps, après une si longue timidité, que nos Églises de France eussent le courage de se croire adultes et prissent la peine d'outrepasser *les éléments* (Héb. VI, 1) et de substituer au *lait des faibles la nourriture des forts* (1 Cor. III, 2) ; leur tempérament religieux ne saurait qu'y gagner, et certes, en voyant ce que l'absence de franches et fortes études théologiques laisse subsister de dissensions amères ou d'indifférence et d'oubli de la religion, on ne découvre pas ce que l'Église court risque de perdre à quitter les lisières et à marcher sans chaînes d'un pas ferme vers le progrès.

Il y a plus à dire ; quelque ingénieux boisseau que l'on invente pour recouvrir, à moitié au moins, la vérité, on ne séparera jamais

[1] « Une des causes de l'affaiblissement du respect pour la religion, c'est de l'avoir mise à part de toutes les sciences, comme si la philosophie, le raisonnement, enfin tout ce qui est estimé dans les affaires terrestres, ne pouvait s'appliquer à la religion ; c'est, pour ainsi dire, la conduire hors du cercle de l'esprit humain à force de révérences. Dans tous les pays où règne une croyance religieuse, elle est le centre des idées, et la philosophie consiste à trouver l'interprétation raisonnée des vérités divines. » (Mme de Staël. De l'Allemagne, IIIe p., chap. III.)

par d'infranchissables barrières la raison et la foi. L'homme ne désapprend point sa raison, par le très-simple et clair motif, qu'il ne peut dépouiller sa nature ; il est doué d'une tendance instinctive à croire, et il croit ; d'une tendance égale, non moins impérieuse, à réfléchir, et il réfléchit ; tel Dieu l'a fait et tel il restera. Ces deux forces intimes qui s'agitent en lui, sont distinctes, il est vrai, mais elles influent l'une sur l'autre, se combattent et pourtant se combinent, obtiennent ou se cèdent mutuellement la suprématie, et par leurs luttes même cherchent un accord. Il en résulte que toujours l'homme *pensera* sa foi et que toujours il *croira* sa pensée ; il est un être pensant et croyant, précisément pour consacrer diversement ses facultés à ce double emploi et se diriger ainsi vers leur harmonie définitive, vers ce degré supérieur de connaissance qui équivaut à l'évidence et que les perspectives chréti[illegible] nomment *la vue* (2 Cor. v, 7). Que nous [illegible] t-on de demander à la philosophie de f[illegible] lence et de laisser la religion s'expliquer s[illegible] c'est demander à une voix du ciel de se t[illegible]

car il est conforme à la nature humaine, il est réservé à un avenir qui déjà se laisse entrevoir, que tout croyant soit philosophe et tout philosophe croyant.

L'histoire de l'esprit humain sous l'empire du Christianisme offre à chaque page des preuves multipliées de la justesse de ces assertions. Elle nous montre l'instinct de foi et le sens intellectuel toujours à l'œuvre sur les mêmes matières, tantôt en antagonisme, tantôt travaillant de concert ; la gnose, à l'époque de l'Évangile et dans les premiers siècles qui ont suivi, la lutte dès le second siècle entre les derniers païens essayant de rationaliser le paganisme et les Origène réfutant les Celse, la scholastique du moyen-âge, sans parler de celle d'aujourd'hui, les premiers essais d'indépendance de la pensée qui ont accompagné la renaissance des lettres, la Réforme elle-même a un point de vue et la philosophie moderne depuis Descartes et Leibnitz jusqu'à Kant, jusqu'aux penseurs qui lui ont succédé, sont des récidives de l'inévitable débat, sont des phases variées, mais similaires, d'une même tentative de conciliation.

Ces considérations expliquent le fait très-notable que l'autorité en matières religieuses, le système du *contrains-les d'entrer*, le régime de la violence appliquée à l'intelligence et à la foi qui sont, nous le répétons, distinctes mais inséparables, ne produit que l'un ou l'autre de ces deux résultats, l'ignorance ou la rébellion. Persécuter, s'il le faut, abêtir pour n'avoir pas à user de persécutions, sont les deux seules ressources gouvernementales de ce genre de gouvernement religieux. Rome n'a jamais usé d'autres moyens de domination; pour s'épargner les proscriptions, elle épaissit les ténèbres; évidemment, l'humanité, à la clarté du jour, revêt plus difficilement la chaîne qu'on lui attache.

Il est donc vain de prétendre que l'homme, en abdiquant la liberté de sa foi, peut conserver la liberté de sa raison et de sa conscience; il ne peut pas plus se faire demi-esclave qu'esclave au complet. Quoique l[illegible] tinct religieux soit de sa nature plus hum[illegible] plus confiant, plus docile que le sens inte[illegible] tuel, notre esprit en dernière analyse, [illegible] pouvant permettre que l'on pense pou[illegible]

compte et sans sa participation, ne permet pas non plus que l'on croie pour lui et qu'on lui commande une foi.

On redoute que l'esprit incrédule se réjouisse et se prévale d'une nouvelle tentative, infructueuse peut-être, de sonder les mystères de l'Evangile, même en des vues de conciliation, et s'ingénie habilement à puiser là un rajeunissement de scepticisme; cette peur ne peut s'emparer que de ces esprits retardataires, catéchumènes trop dociles de la tradition, qui prennent notre sainte et glorieuse réformation, non pour une porte ouverte, mais pour une borne posée. Faut-il donc cesser de faire de la théologie, parce qu'il y a telle théologie qui vient en aide à l'incrédulité? Non, il sera temps de s'arrêter, lorsque la chrétienté sera parvenue à la théologie vraie, à celle qui donnera pleine satisfaction et à la raison et à la conscience, la seule d'où l'incrédulité ne pourra jamais dégager le poison perfide, qui sous ombre d'exciter la vie, aggrave la mort. En attendant, je ne vois aucun inconvénient réel à ce que l'incrédulité de toute sorte s'essaye à manier des armes

nouvelles, s'il en est; plus elle en aiguisera, plus nous en aurons à tourner contre elle. Il ne s'agit point de la désarmer, mais de la vaincre. Je ne mets pas en doute que *la vie de Jésus*, par Strauss, n'ait fait plus de croyants que d'incrédules. La paléontologie de Cuvier a donné au scepticisme l'espoir de justifier ses vieilles dérisions au sujet de la cosmogonie de Moïse; mais Cuvier et ses disciples, dont l'opinion est peu suspecte, se sont chargés eux-mêmes de le détromper[1]; l'archéologie égyptienne devait ruiner de fond en comble l'archéologie biblique, et le fameux zodiaque de Dendera faisait des constellations zodiacales autant de complices et de soutiens de l'incrédulité mythologique de Dupuis, lorsque les hiéroglyphes lus par Champollion

[1] « Tout tend à prouver que l'homme n'existait pas, même à l'époque de ce dernier grand cataclysme qui a couvert de vastes étendues du globe de ce terrain de transport, qu'on a appelé à tort le diluvium, et dans lequel se trouvent les ossements de beaucoup de grands mammifères actuellement détruits; aucun reste humain, aucun résultat de l'industrie humaine n'est mêlé à ces ossements dans les [illegible]guliers provenant de cette dernière grande révoluti[illegible]bc. » (M. Brongniart, Rapport à l'Institut, séance [illegible]rier 1837.)

Mais, pour le démontrer, il faut, avec une franchise qu'aucune peur des préventions dogmatiques ne vienne inquiéter ou retenir, faire de la théologie, à l'encontre du scepticisme qui reprend les armes, du mysticisme qui se fourvoie, de l'esprit de servitude qui veut abêtir, de l'esprit d'intolérance qui rugit de son impuissance et aussi de cette gaieté triste, de cette lourde légèreté qui s'efforce encore de plaisanter sur Dieu, sur le salut et l'immortalité. Il est écrit que *si les disciples se taisent, les pierres même crieront*; mais ils se trompent ceux qui pensent servir la cause de la foi, de la liberté et de la paix, en attendant tranquillement que les pierres du chemin où doit triompher le Seigneur, s'animent et trouvent une voix.

base que la doctrine. Nos diversités font donc notre gloire; elles prouvent que nos pères ont brisé les chaînes de la raison et de la conscience ; elles prouvent qu'en rentrant dans la liberté, ils sont véritablement *rentrés dans l'Alliance.* » (2e Sermon sur le Retour dans l'Alliance, 1845.)

TABLE DES CHAPITRES

DU TOME PREMIER.

LIVRE PREMIER.

ÉTUDE EXÉGÉTIQUE DE LA CHRISTOLOGIE.

FIN DE LA TABLE DU TOME PREMIER.

TABLE DES CHAPITRES

DU TOME SECOND.

LIVRE DEUXIÈME.

ÉTUDE PHILOSOPHIQUE DE LA CHRISTOLOGIE.

LIVRE TROISIÈME.

ÉTUDE MORALE DE LA CHRISTOLOGIE.

FIN DE LA TABLE DU TOME SECOND ET DERNIER.

CHRISTOLOGIE

OU

ESSAI

SUR LA PERSONNE ET L'ŒUVRE DE JÉSUS-CHRIST

EN VUE DE LA CONCILIATION DES ÉGLISES CHRÉTIENNES.

LIVRE PREMIER

ÉTUDE EXÉGÉTIQUE DE LA CHRISTOLOGIE

CHAPITRE I.

PRÉLIMINAIRES D'UNE CHRISTOLOGIE BIBLIQUE.

On n'attendra pas sans doute que dans un travail de la nature de celui-ci je m'efforce imprudemment d'enter une théorie complète de la révélation sur le simple exposé d'une christologie biblique. Mais comme il faut être certain de s'entendre, et avec ses amis et avec ses adversaires, sur le point de départ et sur l'autorité des documents cités et commentés, je dirai seulement que je crois fermement à la révélation comme telle ; que cette révélation n'a, selon ma foi, rien de littéral ni de

scientifique [1]; qu'elle est essentiellement religieuse et morale et ne gêne en rien la raison; que la personnalité des auteurs sacrés est demeurée intacte et qu'ils ont écrit chacun selon ses informations, selon son génie, son caractère, ses croyances, les

[1] Ces idées ont eu de tout temps des défenseurs, même aux époques de l'orthodoxie la plus rigide. M. Abraham des Amorie van der Hoeven, fils du célèbre professeur de ce nom, pasteur de l'Église remonstrante d'Amsterdam, qui a laissé la renommée de l'un des plus admirables prédicateurs que la Hollande ait produits, a donné deux intéressantes dissertations sur la vie et les écrits de Jean Leclerc et de Philippe de Limbourg (1 vol. in-8°, Amsterdam, 1843). La première est enrichie de quelques lettres inédites d'Isaac Papin à Leclerc, et dans celle qui porte la date du 10 août 1684, on lit ces lignes remarquables : « Les écrivains sacrés n'ont jamais eu dessein de nous rendre philosophes, ni de nous enseigner la métaphysique, mais seulement de nous enseigner la morale et de nous faire devenir gens de bien, pour nous conduire par ce chemin à la félicité éternelle. De ce principe, je tire trois conclusions : La première, que la théologie chrétienne et la théologie métaphysique sont deux choses toutes différentes ; je ne dis pas opposées, mais disparates. La seconde, que la théologie métaphysicienne ne saurait raisonnablement s'appuyer de l'autorité des écrivains sacrés, puisqu'ils n'ont nullement pensé à enseigner cette science abstraite qui est au-dessus de la portée du peuple. Ma troisième conclusion, c'est que si elle ne doit pas se fonder sur l'autorité de ces auteurs, elle ne doit pas non plus être combattue par l'autorité de ces auteurs, par la même raison qu'ils n'ont pas eu dessein d'en parler. » Papin, avant de se laisser convertir par Bossuet, aurait dû relire sa lettre de 1684.

habitudes de son esprit ; que par conséquent ce qu'on nomme l'accommodation et l'occasionnalité abonde dans les livres des deux alliances ; enfin, que le principe fondamental, souvent rappelé, de ma critique sacrée, est celui-ci : La Bible n'est pas la révélation ; mais la révélation est dans la Bible. Cette révélation suffit, et chaque conscience doit y chercher la vérité, certaine de pouvoir y trouver une foi individuelle qui assure la paix de l'âme en ce monde et le salut de l'âme en un monde meilleur.

Il suit de là que l'inspiration consiste, d'abord en un agrandissement des facultés ordinaires de l'humanité qui n'entravait en rien leur libre usage, puisque *les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes* (1 Cor. XIV, 32), et par cet agrandissement même, en une communication d'idées auxquelles la raison humaine, laissée à ses propres forces, ne se serait point élevée [1].

[1] Ce livre ne peut pas plus s'ouvrir par une étude approfondie et complète de la question de l'inspiration que par une introduction générale sur le Nouveau Testament. Nous nous bornons donc, pour justifier notre foi en la Bible, comme contenant une révélation qu'il s'agit toujours d'y chercher, à recommander les textes qui suivent à l'attention réfléchie du lecteur. Le Christ a dit : *Sondez les Écritures, car ce sont elles*

Avant d'ouvrir les livres sacrés, préparons-nous donc à nous souvenir que quoiqu'ils contiennent la révélation, ce sont des livres humains, ou plus exactement que les termes, les images, les similitu-

qui rendent témoignage de moi (Jean v, 39) ; si l'idée d'un Messie est supérieure à l'esprit humain et si cette idée est au fond de l'Ancien Testament, ce n'est pas l'esprit humain seul qui l'y a mise. S. Luc rapporte que *Jésus, sur le chemin d'Emmaüs, commençant par Moïse et continuant par tous les prophètes, leur expliquait* (aux deux disciples) *ce qui avait été dit de lui dans toutes les Écritures ;* ce mot appuie la donnée d'une diffusion, pour ainsi dire, de l'espérance messianique à travers l'ancienne alliance. S. Paul et S. Pierre admettent tous deux le fait d'une révélation, l'un quand il déclare que *tout écrit divinement inspiré est utile pour enseigner, convaincre,* etc. (2 Tim. III, 16), et l'autre, quand il explique que *les prophètes s'efforçaient de discerner ce que l'esprit de Christ qui était en eux leur annonçait à l'avance* (1 Pierre I, 11).

La manière dont la première assemblée dogmatique chrétienne s'exprime dans la lettre aux églises de Syrie et de Cilicie : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous...* implique le sentiment d'une inspiration divine.

S. Paul, quant à son inspiration personnelle, l'affirme en des termes dont il est difficile de contester la portée : *Nous n'avons pas reçu l'esprit du monde, mais l'esprit qui vient de Dieu, afin que nous connaissions les grâces que Dieu nous a faites, et nous en parlons, non avec les discours que dicte la sagesse humaine, mais avec ceux qu'enseigne le Saint-Esprit, expliquant les choses spirituelles aux hommes spirituels* (1 Cor. II, 12, 13). — *J'ai appris du Seigneur même ce que je vous ai enseigné...* (XI, 23). — *Je vous écris les commandements du Seigneur* (XIV, 37). — *Je n'ai reçu ni appris d'aucun homme* l'Évangile

des, les hyperboles sont, sans exception, empruntés au langage ordinaire : le style est de ce monde auquel il s'adressait; le style est de notre sphère d'intelligence, puisque c'est notre intelligence qui devait en comprendre, en contrôler même les expressions. Comment pouvait-il en être autrement, et n'est-il pas étrange que sans cesse il soit utile de le rappeler? La langûe de la religion et de la révélation est et ne pouvait être qu'une langue d'hommes, qu'un usage continuel du parler ordinaire des hommes; en un mot, cette langue était la nôtre. Nous ne savons, malgré l'énergique et belle allusion de saint Paul (1 Cor. XIII, 1), si les anges ont la parole et des langages; mais ce que nous savons très-bien c'est que leur idiôme, s'ils en ont un, nous est inconnu et que nous n'employons qu'un dialecte terrestre, même au sujet de

que j'ai prêché, *mais* je l'ai reçu *par une révélation de Christ* (Gal. I, 12). — *C'est par révélation que j'ai été instruit du mystère de Christ* (Eph. III, 3). Ces diverses déclarations doivent être rapprochées des deux textes très-remarquables où l'Apôtre distingue les choses qu'il enseigne par suite de l'inspiration et celles dont il prend seul pour ainsi dire la responsabilité. *Quant à ceux qui sont mariés, ce que je leur ordonne, non pas moi, mais le Seigneur... A l'égard des autres, ce n'est pas le Seigneur, c'est moi qui leur dit...* (1 Cor. VII, 10, 12).



Dieu, même sous la direction d'une inspiration.

Préparons-nous aussi à rencontrer dans la Bible des erreurs, non des erreurs de morale et de foi, quand on sait distinguer ses périodes, suivre ses gradations et reconnaître pour chacun de ses âges la leçon qui convenait à chacun; non des erreurs de morale et de foi, quand on ne sort point Moïse et David de leur siècle et qu'on ne fait pas de l'un un apôtre et de l'autre un chrétien; mais des erreurs purement rationnelles; en d'autres termes des erreurs de science, de calcul, de philosophie. Ce point de critique est un simple point de fait; il se réduit à la question de savoir si un livre contient ou non des allégations que la foi ne peut pas plus accepter que la raison? Le livre est là; ouvrons-le, et procédons, sans parti pris, à cette simple vérification. Est-il exact ou non, que dès les premières pages le globe de la terre est représenté occupant le centre du monde? Comme science, la Bible exprime donc les opinions du temps, et comme histoire, elle rapporte les faits et les juge selon les lumières et les mœurs des contemporains.

Bien au-dessus du niveau de ces erreurs plane la grande et sainte idée qui trace, comme un sillon de divine lumière à travers la Bible entière, la con-

servation de la connaissance du vrai Dieu au sein de l'humanité.

De là résulte que la Bible devait être la littérature nationale et religieuse du peuple divinement choisi pour conserver cette pure notion de Dieu durant le règne de l'idolâtrie.

Et de là résulte enfin que les erreurs rationnelles de la Bible étaient inévitables ; elles sont celles du peuple qui l'a écrite.

Il faut dire plus ; ces erreurs étaient nécessaires ; si la révélation avait parlé le langage de la science positive, et non celui de la science contemporaine, elle eût été inintelligible pour ceux qui devaient la lire les premiers. Supposez que l'astronomie de la géométrie et du télescope se trouve dans la Genèse et non l'astronomie de la vue simple, il faudra attendre Newton pour comprendre Moïse.

Ou bien, c'eût été l'abolition de l'usage de la raison ; la raison est faite pour la recherche de la science ; si la vérité scientifique est divinement déposée dans un livre, il n'y a plus qu'à lire et relire ce livre, et la raison n'a rien à rechercher. Le raisonnement qu'on prête à Omar contre la bibliothèque d'Alexandrie serait justifié.

Cependant il se rencontre encore des chrétiens

qui s'indignent et s'alarment quand on leur propose ce système d'interprétation de l'Écriture; c'est, nous disent-ils, soumettre la révélation à la raison, tandis que l'inverse est notre devoir et notre intérêt; la raison doit se soumettre à la révélation. Comment, d'ailleurs, se confier en la Bible, en admettant que l'inspiration n'est pas dans le langage autant que dans le sens, dans la forme autant que dans le fond? La consolation, la joie, l'espérance qu'elle entretient dans nos âmes sont compromises si la leçon divine est voilée sous des artifices ou des obscurités de style, si le premier sens qui se présente naturellement n'est pas le vrai; et quelles difficultés alors à franchir pour arriver à la véritable signification!

La Bible est un livre; un livre s'adresse à un lecteur, à un seul, ou plus exactement à chaque lecteur à part; ce n'est qu'après coup, sur réflexion, selon une convention formelle, que la lecture en devient commune et se fait à plusieurs; lire en commun suppose un échange, un accord d'idées sur la valeur de l'écrit; avant de s'entendre pour lire ensemble, il faut donc que chacun ait lu de son côté; d'où il suit que la Bible s'adresse à la raison individuelle, et que la raison, la con-

science de chacun est dans l'obligation d'attacher un sens à chaque phrase, chaque membre de phrase, chaque mot; on ne lit que dans ce dessein, qui constitue un droit et un devoir; le fait seul que la révélation est un livre, démontre jusqu'à l'évidence la légitimité de la liberté d'examen. Vous pouvez consulter sur chaque feuillet, sur chaque ligne, si vous le voulez, un seul docteur qui sera un pontife infaillible ou tous les docteurs assemblés en un concile œcuménique; mais vous aurez beau vouloir plier votre entendement sous leur autorité : si vous lisez, vous ne lirez que par vous-même, c'est-à-dire en attachant un sens à chaque trait de votre lecture. On dit : Acceptons, constatons le sens et ne le jugeons pas. Qui ne voit que la distinction est illusoire? Accepter, constater que tels mots expriment telle idée, c'est choisir entre les idées diverses qui sont apparues; c'est juger, examiner, conclure. Vous ouvrez l'Ancien Testament et vous lisez : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre;* arrêtez-vous aussitôt, il vous est impossible d'aller plus loin sans avoir répondu par devers vous à la question qui jaillit : Au commencement de quoi? Dans cette seule question, inévitable, nécessaire, arrivant d'elle-même en votre

écrivains qu'il admire encore, d'Homère à Cicéron; que la Bible, malgré ses erreurs en physique, en histoire, en philosophie, et sa naïveté sémitique; que la Bible, qui vient se résumer en quelques récits, quelques lettres, quelques souvenirs de discours et d'entretiens, dont les auteurs sont des pêcheurs galiléens et un rabbin juif; que la Bible, telle qu'elle est venue jusqu'à nous, ait régné et règne encore avec un si étonnant empire, malgré tant d'attaques, tant de dénigrements et tant de commentaires trompeurs, sur l'esprit des races qui conduisent le genre humain, c'est là de toutes les marques de son caractère divin la plus éclatante et la plus simple à la fois.

CHAPITRE II.

PRÉLIMINAIRES D'UNE CHRISTOLOGIE BIBLIQUE. — ANCIEN TESTAMENT.

En s'expliquant la Bible d'après ces principes généraux d'exégèse, que doit-on penser de la christologie de l'Ancien Testament?

L'Ancien Testament renferme l'attente d'un Messie, d'un envoyé de Dieu, attente qui a fait la vie nationale et religieuse du peuple juif et qui lui donne une place à part entre les peuples, une charge à part entre les races, des annales qui ne ressemblent à aucune histoire, et pour législation, pour gouvernement, pour pontificat, une théocratie.

Cette théocratie va s'affaiblissant à mesure que son but se remplit, que les lumières, les progrès

et l'approche de l'avénement du Sauveur la rendent de moins en moins nécessaire.

Sur l'idée de la théocratie de l'ancienne alliance, idée qui déplaît si étrangement à la philosophie moderne, il importe de s'expliquer. Théocratie et Providence sont des synonymes; une théocratie n'est qu'une providence spéciale, plus directe, plus visible, plus immédiate, pour ainsi dire, que le gouvernement général du monde par Dieu; mais au fond c'est un acte de ce gouvernement, une forme de cette souveraineté. D'après le système chrétien, ce qu'on nomme la grâce n'est que la Providence dans la sphère morale; une théocratie, à son tour, n'est que cette même Providence se mêlant de politique, de lois et de culte, si j'ose ainsi parler, et se proposant un but particulier. Il n'y a pas plusieurs règnes de Dieu; il n'y en a qu'un seul qui embrasse tout dans une commune direction, les mondes spirituels, ainsi que les mondes physiques donnés à ceux-là pour domaines. Si cette pensée est admise, la théocratie n'est que la Providence générale laissant voir plus que de coutume, plus que dans les circonstances ordinaires de l'humanité, son côté spirituel, le soin qu'elle prend de veiller au progrès moral, le système de

ses peines et de ses récompenses temporelles, l'usage moral qu'elle fait des forces de la nature, et le choix des hommes de bien ou de génie qu'elle emploie. Certes, le projet d'une rédemption de l'humanité appelait le déploiement préliminaire d'une théocratie ; le but valait le moyen ; l'envoi d'un Sauveur devait être annoncé et préparé, et ces considérations expliquent à la fois la théocratie de l'économie mosaïque et son affaiblissement graduel dans le cours des siècles, surtout après la captivité de Babylone, lorsque ce grand châtiment national eut mis fin à l'idolâtrie parmi les Juifs.

Il est inutile d'ajouter qu'une théocratie, pas plus qu'une rédemption, ne viole jamais la liberté de l'âme humaine ; ce qui explique comment Israël a si mal rempli sa tâche, et qu'aurait-il fait, si les institutions théocratiques de son grand législateur ne l'eussent soutenu et guidé ?

Malgré tant de chutes honteuses et au milieu de si grossières erreurs ; plus tard, malgré la mondanité de ses espérances messianiques, il est extrêmement remarquable qu'en Israël l'attente de la venue d'un envoyé de Dieu ne s'est
déclarée satisfaite par les travaux et
le génie et la gloire d'un Moïse, d'un

Salomon, d'un Élie, d'un Jérémie, d'un Esdras. Ces hommes extraordinaires, Israël ne les plaçait qu'à un second rang et les a considérés comme des précurseurs; Israël attendait, espérait mieux; toute cette grandeur, toute cette sagesse, loin de le contenter, lui paraissait devoir être un jour dépassée; l'avenir, contrairement à la tendance vulgaire de l'esprit humain, lui semblait recéler une sainteté supérieure et au présent et au passé; il sacrifiait ses admirations à ses espérances; il anticipait sur son histoire, et sans dénigrer ses grands hommes, il faisait fléchir leur renommée devant ce Sauveur inconnu qui devait les effacer tous et que rien d'humain n'annonçait.

Cette longue attente d'un Messie varie d'intensité selon l'esprit des générations, selon l'aveuglement des prospérités et la pression des désastres ou des servitudes, selon les révolutions intestines et les influences étrangères, selon les récidives d'idolâtrie ou les réveils de la foi nationale que le pittoresque langage de l'Écriture nomme des retours dans l'alliance. Cette attente, d'ailleurs, a été et a dû être graduelle; elle devient plus vive, plus présente, plus énergique à mesure que le moment approche, et selon les circonstances où la

nation se trouvait, selon les dispositions, les préjugés ou les lumières d'une époque donnée, on la voit ou plus temporelle ou plus religieuse ; le plus souvent elle offre les deux caractères réunis.

La perspective de la venue d'un Messie et de l'établissement d'un règne de Dieu me paraît la clé de l'Ancien Testament; supprimez cette espérance nationale; la destinée d'Israël et la Bible deviennent des énigmes sans mot.

Mais malgré la grandeur, la spécialité, dirai-je, de ces prévoyances du peuple hébreu, je ne vois pas dans l'Ancien Testament une seule révélation positive qui attribue explicitement au Messie attendu une nature surhumaine, une majesté divine.

Telle n'est point l'opinion traditionnelle; celle-ci n'est fondée que sur une exégèse rétrospective pour ainsi dire ; on est remonté du Nouveau Testament à l'Ancien ; on a exporté le dogme de la divinité du Christ des apôtres aux prophètes, des évangélistes aux poëtes de la première alliance ; on a extrait des écrits de ces derniers des allusions expliquées dans ce sens après coup, sous la clarté des événements accomplis, sous l'empire des impressions répandues depuis l'Evangile, et ces allu-

sions ont graduellement été prises dans cette acception par les contemporains du Sauveur, par les auditeurs des traditions qui rappelaient les merveilles de sa carrière, par les lecteurs des récits qui les racontent. Le système d'interprétation allégorique et typique si en vogue durant les premiers siècles de l'Église, est pour beaucoup dans cette direction que de pieuses imaginations ont donnée à l'étude de l'Ancien Testament. Ces naïfs rapprochements que la foi antique affectionnait et nous a transmis, on les conçoit; l'esprit humain a cette tendance; les événements avaient refait les oracles pour ainsi dire, et le mysticisme teignait de couleurs célestes les descriptions de pompes et de grandeurs, de triomphes et de délivrances temporels. Mais ramenés à leur sens réel, combien de textes prophétiques reste-t-il qui dépassent cette terre et cette vie? On sert mal, ce nous semble, la science et la religion en évangélisant outre mesure les annales et les poésies de la première alliance; assez d'exemples fameux ont montré que l'on formule ainsi une christologie apparente, fictive, exposée à des objections contre lesquelles il est impossible de la défendre.

Ces remarques ne peuvent surprendre que si

on leur donne une extension en dehors de ma pensée. Je crois très-fermement avec saint Paul que *les oracles de Dieu ont été confiés au Juif* (Rom. III, 2) et que l'ancienne économie, *la loi, a servi de guide pour conduire à Christ* (Gal. III, 24); ce que je ne crois pas, c'est que la divinité du Christ soit enseignée dans les livres de l'Ancien Testament. On ne peut citer aucun texte qui soit explicite sur cette doctrine, même en acceptant le sens messianique donné par l'ancienne exégèse à cette foule de passages que Claude a recueillis dans son livre [1]? Depuis la première promesse du salut qui annonce pour vainqueur du mal un descendant de la femme et déclare ainsi l'humanité du Sauveur, jusqu'à ces images de David, de Michée, d'Ésaïe, de Jérémie, où les Juifs voyaient des figures, des types, des prophéties du Messie, le dogme d'une préexistence et d'une majesté divine n'est affirmé nulle part.

Les seuls passages [2] que l'on puisse alléguer

[1] Traité de Jésus-Christ, tomes II et III du Recueil de ses œuvres posthumes.

[2] La prophétie d'Ésaïe, VIII, 1, jusqu'à IX, 6, présente dans ses derniers versets des images que le dernier traducteur, M. Perret-Gentil, considère comme des « vues dans les temps du Messie; » elle donne au roi promis à Juda des titres si

avec quelque apparence sont le Psaume CX et l'oracle de Michée.

Jésus cite lui-même le Psaume CX, pour confondre l'orgueil des Pharisiens et montrer à ces sectaires combien il leur restait à apprendre au sujet du Messie : *Que pensez-vous du Christ*, leur demande-t-il; *de qui doit-il être fils ? — De David*, répondent les Pharisiens. — *Comment donc David l'appelle-t-il selon l'esprit son Seigneur, en disant ; le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-*

éclatants qu'il semble difficile de les assimiler complétement aux dénominations d'une flatterie souvent idolâtre que les cours de l'Asie décernaient à leurs monarques, notamment les Égyptiens et les Perses. Les commentateurs les plus accrédités, et quelques-uns des plus indépendants, en sont convenus. Si on les prend dans un sens messianique, la christologie de l'Ancien Testament reçoit un accroissement considérable, et il est difficile de ne point y voir la préexistence et la nature divine du Sauveur. Mais malgré le désordre dans lequel se suivent tous les premiers fragments qui ouvrent le livre d'Ésaïe, il est vain de vouloir séparer le chapitre VII du morceau suivant ; ce chapitre est relatif à la naissance du fils d'Ésaïe (VII, 10-16) ; et alors se présente dans toute sa force la difficulté vraiment insurmontable de voir, au début de la prophétie, le fils d'Ésaïe, dont la naissance est donnée au roi Achaz comme gage de sa délivrance, et vers la fin, le Messie dans la gloire de son règne. Ce n'est pas sur des incertitudes exégétiques si flagrantes qu'il convient d'appuyer un dogme aussi supérieur à la raison humaine que la divinité du Sauveur.

toi à ma droite, jusqu'à ce que j'aie réduit tes ennemis à te servir de marchepied? (Mat. XXII, 44; Marc XII, 36; Luc XX, 42.) Il s'agit là, comme ces derniers mots l'indiquent, non du passé du Messie, mais de l'avenir qui suivra sa mission, non de sa nature divine ou de sa préexistence céleste, mais de ses triomphes et d'une domination glorieuse à l'issue d'une lutte qui n'est point encore terminée, au moment où Jésus en annonce de cette manière le terme; les ennemis du Messie ne sont pas encore abattus. Il était donc impossible de conclure, comme par anticipation, des expressions de ce cantique, la divinité du Christ.

Les termes de l'oracle de Michée paraissent plus explicites. Le prophète vient d'annoncer que le *dominateur d'Israël sortira de Bethléem* ou naîtra dans Bethléem, et de cette naissance dans le temps sa pensée semble aussitôt remonter à une origine qui se perd dans l'éternité; *son origine*, ajoute-t-il, *remonte à l'antiquité et aux temps éternels* (V, 1). On a entendu ces mots tantôt dans le sens d'une extraction de race ancienne, telle que la race royale de Juda; tantôt dans celui de la préexistence, et l'original, d'après les hébraïsants les plus dignes de confiance, se prête à l'une et à l'autre

version. De tous les témoignages de l'Ancien Testament, celui-ci est sans contredit le plus formel en faveur de la gloire surhumaine du Sauveur, et la liaison des idées en favorise aussi le sens chrétien.

Mais la question n'est pas dans la portée que l'on reconnaît avec plus ou moins de vraisemblance à quelques traits isolés des livres des prophètes; la question est de savoir si l'attente du Messie, telle que l'Ancien Testament l'a excitée et maintenue dans l'esprit des Hébreux, élevait leur foi jusqu'à l'idée de la préexistence et de la divinité, de façon qu'avant sa venue, avant l'Évangile, ces doctrines aient pu prendre place dans les croyances de la nation et la science de ses docteurs; en un mot, si l'idée de Messie emportait les idées répandues dans l'Évangile de saint Jean; nous ne le croyons pas.

On oublie trop souvent que lire et interpréter les écrits sacrés de la première alliance était, l'Évangile de moins, une tâche fort différente de ce que cette tâche a été depuis; l'aube et l'aurore sont des clartés, mais ne sont pas le jour.

Il est très-permis de croire que si l'ancien Israël avait eu à lire dans ses livres sacrés des enseignements sur la personne du Messie équivalents à

ceux du Nouveau Testament, ces révélations, prématurées en quelque sorte, auraient de beaucoup dépassé la portée de sa foi, et conséquemment n'eussent point servi ses progrès religieux. L'Évangile selon saint Jean eût été lettre close pour les sujets de David et même pour les contemporains d'Esdras.

La sagesse de Dieu se reconnaît là ; c'est le Nouveau Testament qui enseigne, non-seulement la mission, mais la divinité du Christ, et c'est un sujet d'admiration, non de surprise, qu'il ait fallu sa venue pour écrire à ce point de vue son histoire.

Loin de trouver dans l'Ancien Testament des enseignements sur la personne du Christ qui équivalent prophétiquement aux conceptions sublimes d'un saint Paul et d'un saint Jean, reconnaissons avec l'auteur de l'Épître aux Hébreux que *Dieu a parlé en divers temps de diverses manières* (I, 1).

CHAPITRE III.

PRÉLIMINAIRES D'UNE CHRISTOLOGIE BIBLIQUE. — NOUVEAU TESTAMENT.

Les livres du Nouveau Testament offrent des sources diverses, très-distinctes, très-différentes entre elles, d'enseignements plus ou moins explicites et directs, ou digressifs et occasionnels, et aussi plus ou moins complets, sur la personne, l'œuvre et la divinité du Christ.

Je crois que ces livres sont, sur ce dogme, parfaitement concordants; mais ils ne sont nullement similaires; ils s'accordent et ne se répètent point, ne se ressemblent point; leurs variétés, leurs nuances divergentes, très-nettement accusées quand on les compare avec attention, s'expliquent surtout



par la différence du but que les auteurs sacrés se sont proposé en écrivant.

On ne trouve pas, à travers les âges de l'ancienne alliance, deux missions de prophètes qui se ressemblent, et les livres de l'Ancien Testament présentent toute la variété que pouvait offrir une littérature religieuse, une littérature sémitique, remontant, par des siècles de vie nationale d'abord nomade, ensuite sédentaire, à l'époque inconnue des monuments historiques et traditionnels dont Moïse a formé la Genèse, et continuée jusqu'aux listes généalogiques des derniers chapitres de Néhémie, qui atteignent le siècle d'Alexandre. Des diversités de caractère et de génie non moins profondes distinguent les apôtres, et des différences non moins notables séparent les livres du Nouveau Testament. Moïse, *doux de cœur plus qu'aucun homme qu'il y eût sur la terre* (Nom. XII, 3), n'est pas plus comparable à l'ardent et sombre Elie, toujours *si puissamment ému de jalousie pour l'Eternel* (1 Rois XIX. 10), qu'il n'est possible de comparer entre eux des apôtres tels que Pierre, Jean et Paul. De même, les simples récits de la Genèse, des Juges et des livres de Samuel diffèrent peut-être moins des cantiques de David et des exhortations des prophètes, que les trois premiers Évangi-

les du quatrième, et tous les quatre des Epîtres.

Ces premières remarques sont une critique qui peut suffire de la méthode presque constamment suivie jusqu'à présent dans les études de christologie. Cette méthode consistait à prendre comme au hasard, sans distinction de source, de style ni de date, sans examen des intentions diverses qui dirigeaient les auteurs sacrés, les passages du Nouveau Testament paraissant se rapporter soit à l'humanité, soit à la divinité du Christ; on ne s'arrêtait pas devant la considération très-grave que ces citations, passées en usage, admises comme autant de phrases faites de la langue théologique, prises traditionnellement dans un sens dogmatique de convention, tranchaient les questions sans les élucider et avant qu'elles fussent étudiées; puis, ce triage de textes achevé avec plus ou moins de critique, une métaphysique faite à dessein venait s'enter sur ce travail de concordance; les contradictions à dévorer se dissimulaient sous le luxe des épithètes et des doxologies entassées; la christologie était censée éclaircie, et bien des églises chrétiennes ont longtemps vécu, contentes de voir fleurir cette ivraie qu'elles prenaient pour le bon grain, parce qu'elle ne l'étouffait pas entièrement.

Ceci se nommait l'orthodoxie ; les deux extensions dites hérétiques, opposées l'une à l'autre, que le dogmatisme officiel a dû naturellement enfanter, ont rarement suivi une méthode différente.

L'opinion, qui en Christ exagérait Dieu, si l'on ose ainsi parler, au point par exemple de considérer les souffrances de la croix comme subies par Dieu même et de trouver que les scènes du Calvaire sont résumées avec justesse dans l'expression : Dieu est mort pour nous ; l'opinion dite autrefois des *Patripassiens* laissait dans l'ombre les textes relatifs à la subordination du Christ, et s'attachait à prendre dans un sens absolu les doxologies métaphysiques des Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, et surtout le préambule du quatrième Évangile.

D'autre part, l'opinion qui en Christ exagérait l'homme et voilait sa gloire divine, luttait à l'aide des mêmes procédés, s'efforçait par exemple d'affaiblir la portée des mémorables paroles de l'oraison dite sacerdotale, et appuyait sur la netteté extrême des aspects humains de sa vie, de sa mission, de sa nature.

Évidemment cette méthode, quelle que soit l'opinion qui persiste à s'en servir, porte à faux.

Sans parler de bien d'autres oublis, de bien d'autres inconvénients, elle suppose que le Nouveau Testament forme un tout homogène, composé dans un même but, écrit vers la même époque; c'est le contraire qui est la vérité; comme la Genèse, le livre des Juges, les livres des Psaumes et des Proverbes, et la plupart de ceux des Prophètes, comme l'Ancien Testament pris dans son ensemble, le Nouveau est un recueil; on ne peut pas, sans s'abuser soi-même et abuser autrui, citer un recueil en négligeant de constater la différence de ses parties.

La première distinction à établir est celle des époques diverses de publication; les livres du Nouveau Testament n'ont point été donnés à la fois et en même temps; ils ont paru successivement, dans un assez long intervalle qui commence vers l'an 53 ou 54 de l'ère chrétienne, c'est-à-dire environ vingt ans après la mort de Jésus, et qui s'étend jusqu'à une période assez avancée, mais incertaine encore malgré tant de recherches, du Ier siècle de l'Église.

L'ordre, depuis longtemps adopté dans les éditions modernes pour le classement des écrits dont la collection forme le Nouveau Testament, n'est

point celui dans lequel ils ont été composés et répandus.

Cet ordre, le seul qui n'ait rien d'arbitraire, est le suivant [1] :

1. Les Épîtres de saint Paul.
2. L'Épître aux Hébreux.
3. Les trois premiers Évangiles, dits synoptiques ou concordants.
4. L'Épître de saint Jacques.
5. L'Apocalypse.
6. L'Épître de saint Pierre.
7. Les Actes des Apôtres.
8. L'Évangile et les Épîtres de saint Jean.

Dans l'étude qu'il s'agit de poursuivre à travers ces livres sacrés, je crois devoir mettre une importance extrême à observer l'ordre de leur apparition ; le lecteur ne tardera pas à reconnaître la justesse et la gravité de cette vue. Le développement des idées chrétiennes a été varié, graduel, progressif, dans l'esprit des générations contemporaines en général; il l'avait été dans l'esprit des

[1] Nous adoptons ici l'ordre indiqué par M. le professeur Ed. Reuss dans son excellent et utile ouvrage, l'Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique, 2 vol. in-8°. Strasbourg, 1852.

Apôtres, de leurs compagnons d'œuvre, des auteurs du Nouveau Testament; ce sont ces gradations qu'il s'agit de parcourir pour arriver à un exposé fidèle des points de croyance et à l'appréciation de l'importance relative que la révélation et l'Église y ont attachée. Ces degrés, ces nuances, disparaissent dans un classement arbitraire des écrits sacrés, et ne deviennent sensibles que si l'analyse de leur contenu se conforme à l'ordre de leur publication.

Les dates n'en sont point précises, et il n'est pas nécessaire qu'elles le soient pour nous conduire à notre but et appuyer nos assertions; il suffit que la suite de la composition des diverses parties soit constatée avec assez de certitude; on sait alors quel auteur sacré a pu emprunter à ses devanciers, modifier leurs enseignements en les reproduisant, négliger plus ou moins ceux qu'ils avaient déjà donnés, ou modeler les siens sur les leurs.

Le plan de cette partie de notre travail consistera donc à parcourir les livres du Nouveau Testament, à extraire de chacun, dans une suite méthodique et logique les idées exprimées sur la personne et sur l'œuvre de Christ, à noter les harmonies, les divergences, les silences même, et à mettre ainsi

fidèlement sous les yeux du lecteur attentif la Christologie de l'Évangile. On trouvera peut-être que tant de citations de textes sont fastidieuses : je crois qu'il n'était pas permis d'être incomplet, et je me suis astreint à reproduire sans omission toutes les affirmations des écrivains sacrés relatives au Sauveur; les omissions seraient devenues des objections trop faciles, et tout ce que le Nouveau Testament enseigne au sujet du Christ doit obtenir une docile attention.

CHAPITRE IV.

CHRISTOLOGIE DES ÉPITRES DE SAINT PAUL.

Les Épîtres de saint Paul sont les premiers livres de la révélation nouvelle que l'Église a reçus; elles sont antérieures à tout le reste du Nouveau Testament.

Le caractère le plus nettement prononcé des œuvres de saint Paul est ce que la langue française de nos jours nomme l'actualité; elles sont, sans exception, occasionnelles, c'est-à-dire suggérées par les circonstances des communautés ou des individus à qui l'Apôtre écrivait et par celles où il se trouvait lui-même; il ne s'adresse pas à l'avenir, mais au présent; à la chrétienté, mais aux chrétiens d'une province ou d'une cité; il est l'apôtre

de l'universalisme, et toutes ses lettres sont particulières et directes; il regarde pour ainsi dire au plus pressé; il veut agir sur la génération contemporaine, certain qu'une première génération de véritables fidèles transmettra le christianisme aux générations futures. Aussi, quand il écrit à Rome, à Corinthe, à Éphèse, c'est l'enseignement spécial dont alors ont besoin les Romains, les Corinthiens, les Ephésiens, qui l'occupe, qui l'agite, qui jaillit de son âme sous des formes variées, heurtées, étranges parfois, en exhortations, en reproches, en prières, en argumentations, en parenthèses soudaines qui arrêtent sa pensée; son style est un entraînement continuel. Ses écrits sont ceux d'un rabbin, mais d'un rabbin chrétien, qui a parcouru d'autres sphères intellectuelles et morales que celles de la Judée, qui s'est mêlé au monde des gentils; il en connaît les tendances; il en sonde les plaies; il en juge les chimères, les mondanités, les infamies, les besoins de correction et de croyance; son regard, dirigé par cette charité qu'il a si bien dépeinte, a sondé le vide de ces âmes, et veut le combler. On voit que l'expérience de sa vie profite à son apostolat; les études de Tarse et les fureurs de Jérusalem y servent à la fois, et il sait comment

prendre et l'esprit juif et l'esprit païen ; ce doit être un sujet d'admiration profonde que le même homme qui trace les allégories judaïques de Sara et d'Agar (Gal. IV), et raisonne comme il a su le faire de la vocation d'Abraham et de la mission de Moïse, déclare que les païens ont dans leur conscience une loi, non de même valeur comme moyen de progrès, mais de même effet comme responbilité, que la loi révélée, et trouve entre l'idolâtrie et la vraie religion la transition suggérée par l'autel du Dieu inconnu (Act. XVII, 23).

Les assertions de ce puissant génie mériteront le plus haut degré de respect et de confiance ; certes, ceux qu'avec tant d'ardeur, juifs ou gentils, il voulait gagner à la cause de l'Évangile, il n'aura pas risqué de les scandaliser imprudemment en outrepassant les bornes nécessaires dans l'exposé de la nature du Crucifié, et si sa christologie l'emporte vers l'idée d'une gloire surhumaine et divine, comment notre foi refusera-t-elle de le suivre jusque-là ?

Plus les circonstances spéciales et locales qui l'ont déterminé à écrire, pèsent sur sa pensée et tiennent de place dans ses lettres ; plus ses peintures des caractères de la majesté divine de Jésus ont

la forme de digressions, et plus il faudra y reconnaître l'accent de la sincérité.

Nous devons conclure d'abord que ces pensées étaient familières à Paul et s'offraient comme d'elles-mêmes à son esprit; en second lieu, à la manière dont il les exprime, qu'il les croyait familières aux lecteurs de ses lettres, à tel point qu'il ne semble prévoir sur ces sujets si élevés aucune objection. En effet, il n'y a dans ses épîtres aucune trace que sa christologie ait rencontré des contradicteurs, des opposants, qui soient entrés en lice avec lui sur cette doctrine; elle ne prend nulle part la couleur d'une polémique ; c'est une simple exposition. Souvent il réfute ; souvent, sur d'autres dogmes que la divinité du Sauveur, sur le péché, sur la justification, sur la résurrection, sur la sainte Cène, et partout sur la vocation des Gentils et l'universalité de l'Evangile, il discute, argumente, se défend, et même attaque ses adversaires; relativement à ses opinions christologiques, il ne fait point de controverse et s'en tient à des affirmations. Il y a là une preuve de fait qu'à l'époque où l'Apôtre écrivait, et dans les églises où il adressait ses épîtres, le débat sur ces graves questions n'avait point éclaté ou que du moins saint Paul n'en re-

doutait point les effets et voyait les dangers ailleurs. Son enseignement sur la gloire du Christ n'a donc point paru une innovation.

Toutes les Épîtres de saint Paul justifient les assertions qui précèdent ; aucune n'a pour sujet spécial la divinité du Christ ; celles même qui contiennent les enseignements les plus élevés et les plus mystérieux sur cette doctrine, telles que l'Épître aux Ephésiens et celle aux Colossiens, n'y touchent pour ainsi dire qu'en passant.

L'absence d'une théologie méthodique dans les écrits de saint Paul, la continuelle immixtion de son enseignement dans les circonstances du moment, dans la situation spirituelle des églises auxquelles il s'adresse, dans leurs progrès ou leurs erreurs et leurs chutes, convenait à l'esprit de l'Occident. A l'Orient, le mysticisme souvent suffit ; à l'Occident, plus agissant, il faut surtout de l'actualité. Il est très-remarquable que Paul a rendu le christianisme, dès son origine, occidental et européen. Les premiers pas de la foi nouvelle vers l'Asie sont peu de chose, comparés à ses conquêtes immenses et rapides vers l'Europe et [illegible] cette vaste presqu'île de l'Asie mineure q[illegible] nies de la Grèce avaient faite européen[illegible]

mission de Pierre et de Paul représente en quelque sorte cette différence dans la première propagation de l'Evangile. Par le Nouveau Testament, nous savons le séjour de Pierre à Babylone d'où il a écrit son épître, et rien de plus; ce que nous savons de la vie de Paul et ce que nous possédons de ses écrits forme la première période historique des annales de l'Église universelle; mais tout y est occidental.

Et tout y est universaliste. L'intelligence des Épîtres de Paul sera toujours imparfaite, si l'on perd un moment de vue, en les lisant, qu'il est l'apôtre ardent, infatigable, exclusif même, de l'universalisme; tous ses enseignements sur les points qui occupent le plus sa pensée, la loi, le péché, la justification, la croix et la résurrection, revêtent cette couleur et sont présentés sous cette vue; elle domine son œuvre écrite comme elle dirige sa vie active; elle se retrouve dans sa christologie; il semble qu'il redoute de ne point se représenter comme assez saint, assez grand, assez divin le Sauveur universel.

Enfin, un caractère de l'enseignement de saint Paul qu'il importe de faire ressortir, est sa complète indépendance. Non-seulement il déclare à

diverses reprises que *l'Evangile qu'il annonce ne vient pas de l'homme* (Gal. I, 11), mais il se place et quant à sa vie privée, et quant à son ministère (1 Cor. IX, 1-7), au niveau de ses collègues. Il déclare n'avoir été *en rien inférieur aux plus excellents des apôtres* (2 Cor. XI, 5). A diverses reprises il se sert de cette manière de parler : *Mon Évangile* (Rom. II, 16; 2 Cor. IV, 3; 1 Thess., II, 14; 2 Tim. II, 8). Il est l'apôtre des Gentils au même titre que Pierre est l'apôtre des Juifs (Gal. II, 8) ; et la preuve, s'il en manquait, que sa foi est pleinement libre et personnelle et n'a rien d'ecclésiastique ou de formulé se tirerait avec une complète évidence de la manière dont il résiste à Antioche à l'erreur de saint Pierre, qui avait ouvert l'Eglise aux Gentils en y admettant Corneille et qui prétendait leur infliger, pour les admettre, les prescriptions mosaïques : *Je lui résistai en face* (c'est-à-dire en sa présence), écrit saint Paul aux Galates : *parce qu'il méritait d'être repris* (II, 11) [1].

[1] Un rare volume in-4°, imprimé à Venise, en 1542, chez les Aldes, et qui porte l'ancre aldine et le dauphin entrelacés, contient un commentaire, ou plus exactement une paraphrase des Épîtres aux Romains et aux Galates, dédié au pape Paul III. L'auteur, en terminant la dédicace, déclare au pape qu'il garde l'anonyme pour que les lecteurs puissent juger plus librement de son travail. Dans ce livre, dont je n'ai

C'est dans l'ordre de leur publication qu'il convient d'examiner les Épîtres de l'Apôtre et d'y rechercher ce qu'il croit au sujet du Christ.

1. La première idée qui se présente est une distinction nette, claire, positive, établie entre Dieu et Jésus. Cette distinction apparaît dans le préambule de ses lettres, dans le titre apostolique qu'il s'attribue, dans les bénédictions qu'il prononce sur les églises et sur les fidèles ; elle se retrouve dans ses plus anciens comme dans ses derniers écrits.

Il se désigne comme *apôtre de par Jésus-Christ et Dieu notre Père* (Gal. I, 1), *apôtre de Jésus-Christ selon l'ordre de Dieu notre Sauveur et de*

trouvé la mention dans aucun dictionnaire d'Anonymes, le passage Gal. II, 11, est développé ainsi : « Quand Pierre vint à Antioche, je lui ai résisté publiquement, ouvertement, en face, c'est-à-dire moi présent contre lui présent ; j'ai combattu son opinion, soutenant l'opinion contraire, et j'en ai agi ainsi, parce que la conduite de Pierre à Antioche était digne de blâme... Pourquoi cette conduite était répréhensible, S. Paul va le déclarer, et, en lisant l'Épître, on comprend assez ce qu'il a blâmé... Il entre dans ces détails pour montrer qu'il n'a rien appris des apôtres ; et il a voulu résister à Pierre, parce que celui-ci ne marchait point d'un pas fidèle selon la vérité de l'Évangile (p. 141). » Ce langage, dans un livre offert à un pape, en 1542, est fort curieux, et l'on conviendra qu'il fait très-bien ressortir l'indépendance de S. Paul.

Jésus-Christ notre espérance (1 Tim. I, 1), *appelé par la volonté de Dieu à être apôtre de Jésus-Christ* (1 Cor. I, 1; Eph. I, 1; Col. I, 1; 2 Tim. I, 1).

Il considère son ministère comme placé sous cette double influence : *Que Dieu notre Père*, dit-il, *et Jésus-Christ notre Seigneur nous conduisent heureusement auprès de vous* (1 Thes. III, 11).

Ses vœux et ses bénédictions reproduisent le même langage; la formule la plus complète et la plus fréquente est celle-ci : *Grâce et paix de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ* (1 Thes. I, 1; 2 Thes. I, 1; 1 Cor, I, 1. 2 Cor. II, 1; Tite I, 4; Eph. I, 2. VI, 23; Col. I, 2; Phi. I, 2; 2 Tim. I. 2. Phil. 2) [1].

La distinction revient, quand il explique le but de ses prières et le fruit de ses travaux : *Que Dieu*

[1] Le principe posé dans le chap. III est ici appliqué aux Épîtres de S. Paul ; elles sont étudiées et analysées dans leur ordre de date, et l'ordre suivi est, comme pour l'ensemble des livres du Nouveau Testament, celui que M. le Prof. Ed. Reuss a donné dans son Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique. 1re et 2e aux Thessaloniciens. — Ép. aux Galates. — Ép. à Tite. — 1re à Timothée. — 1re et 2e aux Corinthiens. — Épître aux Romains. — Epîtres aux Éphésiens, aux Colossiens et à Philémon. — 2e à Timothée. [illegible] aux Philippiens.

par sa puissance... rende parfaite l'œuvre de votre foi, afin que le nom de notre Seigneur Jésus-Christ soit glorifié par vous, et vous par lui, selon la grâce de notre Dieu et du Seigneur Jésus-Christ (2 Thes. I, 12).

Je ne cesse point de bénir mon Dieu de la grâce qu'il vous a accordée par Jésus-Christ (1 Cor. I, 4). *Vous êtes l'édifice de Dieu... J'ai posé le fondement... on ne peut poser d'autre fondement que celui qui a été posé, Jésus-Christ* (III, 9). *Vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'esprit de Dieu* (VI, 11). *Il y a diversité de ministres, mais un même Seigneur; diversité d'opérations, mais un même Dieu* (XII, 4). *C'est Dieu qui nous affermit et qui nous a oints avec vous en Jésus-Christ* (2 Cor. I, 20). *Grâces soient rendues à Dieu qui nous donne la victoire par notre Seigneur Jésus-Christ* (XV, 57)*! Je rends grâce à Dieu qui nous fait toujours triompher en Christ; nous sommes devant Dieu la bonne odeur de Christ; nous ne falsifions point la parole de Dieu; mais nous la prêchons en Christ avec sincérité, comme de la part de Dieu, devant Dieu* (II, 14, 15, 17). *Nous parlons devant Dieu, en Christ* (XII, 19).

Je rends grâces pour vous tous à mon Dieu par Jésus-Christ; je sers Dieu en prêchant l'Évangile de son Fils (Rom. I, 8, 9). *Vous vivez pour Dieu en notre Seigneur Jésus-Christ* (VI. 11).

A celui qui agissant en nous par sa puissance peut faire infiniment plus que tout ce que nous demandons et pensons, à lui soit la gloire dans l'Église par Jésus-Christ (Eph. III, 20)! *Faites de bon cœur la volonté de Dieu comme serviteurs de Christ* (VI, 6).

La paix de Dieu gardera vos cœurs et vos esprits en Jésus-Christ; mon Dieu pourvoira magnifiquement à tout ce qui vous est nécessaire selon ses richesses en Jésus-Christ (Phi. IV, 7, 19).

Dans ses instances les plus pressantes à ses amis et ses disciples, l'Apôtre ne perd point de vue la double sanction dont il les fortifie. *Je te conjure,* écrit-il à Timothée, *devant Dieu, devant notre Seigneur et devant les anges élus...* (1 Tim. V, 21). *Je t'adjure devant Dieu qui donne la vie à toutes choses et devant Jésus-Christ...* (VI, 13). *Je te conjure devant Dieu et devant le Seigneur Jésus-Christ, qui doit juger les vivants et les morts* (2 Tim. IV, 1). *Que le Dieu de patience et de consolation vous donne la grâce d'être d'accord*

entre vous selon Jésus-Christ (Rom. xv, 5).

Il s'exprime dans le même sens, quand il défend ses droits à la confiance de l'Église : *C'est Dieu qui nous a affermis et nous a oints avec vous en Jésus-Christ* (2 Cor. I, 21). *Dieu qui est le Père de notre Seigneur Jésus-Christ sait que je ne mens point...* (XI, 31).

J'ai sujet de me glorifier par Jésus-Christ de ce que j'ai fait pour le service de Dieu (Rom. XV, 17).

Nous rendons grâces à Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, depuis que nous avons appris quelle est votre foi (Col. I, 3).

Dans ces divers passages, les deux notions de Dieu et de Christ sont inséparables, mais distinctes ; celle-ci est en quelque sorte le corollaire de celle-là ; le salut du monde est une œuvre voulue par Dieu, accomplie par Christ, double aspect de la rédemption qui reparaîtra souvent. Tous ces textes sont résumés dans ce mot si positif : *Il y a un seul Dieu et un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ* (1 Tim. II, 5).

2. Aussi, l'étroite connexité de ces idées explique comment le fait de la rédemption et le titre de Sauveur sont attribués, comme indifféremment, à

Dieu et à Christ : *Le Dieu de vérité qui ne peut mentir a manifesté en son temps sa parole dont la prédication m'a été confiée selon l'ordre de Dieu notre Sauveur* (Tite I, 2; II, 10).

La même épître reproduit cette double conception d'une manière très-remarquable dans un passage qui explique et résume la coopération, la part, dirons-nous, et de Dieu et de Christ dans l'accomplissement du salut : *Quand la bonté de Dieu et de notre Sauveur et son amour pour les hommes ont été manifestés, il ne nous a pas sauvés à cause des œuvres de justice que nous avions faites, mais il nous a sauvés par sa miséricorde, par le baptême de la régénération et par le renouvellement du Saint-Esprit qu'il a répandu sur nous abondamment par Jésus-Christ notre Sauveur* (III, 4-6).

Le Dieu vivant est le Sauveur de tous[1] (1 Tim. II, 3), *et principalement des fidèles* (IV, 10).

[1] L'Epître de Jude est trop courte pour qu'il soit nécessaire de la comprendre dans notre travail ; mais la parole de louange qui la termine offre un excellent commentaire des passages où le nom de Sauveur est donné à Dieu : *Au seul Dieu, notre Sauveur, par Jésus-Christ notre Seigneur, soient gloire et magnificence, force et empire, maintenant et dans tous les siècles* (vers. 25).

C'est par Dieu que vous êtes en Christ qui par la volonté de Dieu est devenu pour nous sagesse, justice, sanctification et rédemption (1 Cor. I, 30). *Dieu nous a réconciliés avec lui par Jésus-Christ* (2 Cor. V, 18, 19; Col. I, 22.)

L'Évangile de Christ est la puissance de Dieu (Rom. I, 16). *Justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ* (V, 1). *Nous nous glorifions en Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ, par lequel nous avons dès à présent part à cette réconciliation* (V, 11). *Le don de Dieu, c'est la vie éternelle par notre Seigneur Jésus-Christ* (VI, 23). *Rien ne pourra nous séparer de l'amour que Dieu nous a témoigné par Jésus-Christ* (VIII, 39).

Dieu, riche en miséricorde, à cause du grand amour qu'il a eu pour nous, lorsque nous étions morts dans nos fautes, nous a rendus à la vie avec Jésus-Christ; il nous a ressuscités et nous a fait asseoir dans les lieux célestes en Jésus-Christ... Nous sommes son ouvrage, ayant été créés en Jésus-Christ (Eph. II, 4-10. Col. II, 13). *Dieu a triomphé par la croix de Christ* (II, 15).

Ces citations suffisent, et au delà, pour démontrer que dans la pensée de saint Paul la ré-

demption est l'œuvre commune de Dieu et de son divin Fils, commune et successive en quelque sorte; s'il était permis de parler un langage peut-être trop humain, l'initiative appartient à Dieu, et parce que la rédemption est de tout temps résolue dans les conseils éternels (Rom. VIII, 28; Éph. I, 4. III, 11), et parce qu'elle est un don purement gratuit (II, 8); l'exécution appartient à Christ qui a librement accepté cette tâche immense de miséricorde; *il s'est donné lui-même pour nous* (Tite II, 14).

3. Ces rapprochements expliquent l'identité de l'esprit de Dieu et de l'esprit de Christ, dont saint Paul parle sans laisser entrevoir la moindre distinction : *Pour vous*, écrit-il aux Romains, *vous êtes dans un état spirituel, s'il est vrai que l'esprit de Dieu habite en vous; mais si quelqu'un n'a point l'esprit de Christ, il ne lui appartient pas* (VIII, 9). C'est dans ce sens que le Christ est nommé *la puissance de Dieu* et *la sagesse de Dieu* (1 Cor. I, 24).

4. Il en est du jugement comme du salut : *Dieu est le juge du monde* (Rom. III, 6), et cependant c'est *devant le tribunal de Christ* que *nous comparaîtrons tous* (XVII, 16; 2 Cor., V, 10). *Dieu jugera*

par Jésus-Christ les actions secrètes des hommes (Rom. II, 16; 2 Tim. IV, 1).

5. Jusqu'ici on découvre dans la foi de saint Paul ces doctrines clairement formulées que Dieu est Dieu, que Christ est Christ; que par une délégation, une mission éternellement résolue et librement acceptée, librement accomplie, Christ est notre Sauveur et notre juge; poursuivons en le considérant tel que, selon saint Paul, il s'est montré dans l'accomplissement de ce salut.

Le premier trait est l'humanité, intégrale, dirons-nous, de Jésus-Christ; idée que le grand Apôtre reproduit, chaque fois que la série de ses raisonnements l'y ramène, avec une éclatante netteté :

Lorsque les temps ont été accomplis, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme et assujetti à la loi (Gal. IV, 4).

Il y a un seul Dieu et un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme (1 Tim. II, 5). *Le mystère de la piété* (c'est-à-dire la rédemption) *a été manifesté en chair*, c'est-à-dire dans un homme (III, 16).

La résurrection est venue *par un homme* (1 Cor. XV, 21).

La grâce de Dieu provient d'un seul homme, Jésus-Christ (Rom. v. 15, 17, 18, 19). *A cause du péché, Dieu a envoyé son propre Fils dans une chair semblable à celle qui est assujettie au péché* (VIII, 3). *Son Fils est le premier-né entre plusieurs frères* (VIII, 29) (pensée qui explique comment les fidèles sont *cohéritiers de Christ* (VIII, 17). *Des Israélites est descendu selon la chair le Christ* (IX, 5).

Jésus-Christ *a pris la forme de serviteur et s'est rendu semblable aux hommes; à le voir, il a été reconnu homme* (Phil. II, 7, 8) [1]. Aussi sa mort a été humaine; il a été *crucifié dans la faiblesse de la chair* (2 Cor. XIII, 4).

[1] Le commencement du verset 8 est très-difficile à rendre. Nos versions en usage portent, Martin : *Étant trouvé en figure comme un homme,* Ostervald : *Ayant paru comme un homme* ou *comme un simple homme;* et la version de Genève, 1835, a conservé cette dernière traduction. Aucune de ces manières de traduire n'approche de la force de l'original. Le terme grec, qu'il est difficile de faire passer dans notre langue, exprime en général la condition apparente et visible des choses, et appliqué à des êtres animés, il désigne tout ce qui constitue leur manière d'être, leur habitude de corps, en un mot, leur extérieur; ce dernier terme est peut-être celui qui répond le mieux à la pensée complexe de l'auteur sacré, dont l'idée est qu'en voyant le Sauveur, en conversant souvent avec lui, on ne pouvait un moment méconnaître son humanité. La version que nous donnons paraît le mieux rendre cette pensée.

6. Dans l'œuvre du salut accompli par le Christ, sa mort et sa résurrection sont, d'après saint Paul, les deux faits principaux, les deux faits essentiellement salutaires. Ces deux faits, plus que tout le reste de l'Évangile, rencontraient dans l'esprit des religions et des philosophies du temps des préventions immenses et enracinées; les Juifs ne concevaient pas un Messie expirant sur une croix; les Gentils, un mort sorti du tombeau. Aussi saint Paul n'appuie avec plus de force sur aucun autre point de la foi :

Christ est mort pour nous (1 Thes. v, 10).

Christ, notre Pâque, a été immolé pour nous (1 Cor. v, 7). *Jésus-Christ est mort pour nos péchés* (xv, 3). *A cause de nous, Dieu a traité comme un pécheur celui qui était sans péché, afin que nous fussions justifiés devant Dieu par son moyen* (2 Cor. v, 21).

C'est lui que Dieu a établi pour être une victime de propitiation par la foi en son sang (Rom. III, 25); *il a été livré pour nos offenses* (IV, 25); *au temps marqué, il est mort pour des impies ; à peine trouverait-on quelqu'un qui voulût mourir pour un homme juste ; peut-être se résoudrait-on à mourir pour un bienfaiteur ; mais Dieu fait éclater l'amour*

qu'il nous porte, en ce que lorsque nous étions encore des pécheurs, Christ est mort pour nous; nous sommes présentement justifiés par son sang (v, 6-9).

Jésus nous a acquis la rédemption par son sang (Eph. I, 7; Col. I. 14).

Ces souffrances et cette mort sanglante ne seraient pas un sacrifice, si elles n'avaient été volontaires; selon saint Paul, *Jésus s'est donné lui-même pour nos péchés, afin de nous retirer de la corruption de ce siècle* (Gal. I, 4).

Il s'est donné lui-même en rançon pour tous (1 Tim. II, 6).

Il s'est offert lui-même à Dieu pour nous (Eph. V. 2).

La mort de Jésus, que Dieu a fait entrer dans le plan de la rédemption, n'en est pas moins, selon saint Paul, un crime, un effet des erreurs et des passions humaines, et qui, comme tous les autres actes de la volonté des hommes, aurait pu ne point avoir lieu : *Cette sagesse de Dieu que nous prêchons parmi les saints, nul des grands de ce monde ne l'a comprise; car s'ils l'eussent comprise, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire* (1 Cor. II, 8).

7. La mort du Christ n'est que l'une des garan-

ties du salut ; sa résurrection en est une autre, d'une importance égale, sinon supérieure : *Si nous croyons que Jésus-Christ est mort et ressuscité, nous croyons aussi que par Jésus-Christ Dieu réunira à lui ceux qui sont morts* (1 Thes. IV, 14).

Si Christ n'est point ressuscité, votre foi est vaine, et vous êtes encore dans vos péchés (1 *Cor.* XV, 17). *Christ est ressuscité, et il est devenu les prémices de ceux qui sont morts ; car la mort étant venue par un homme, c'est aussi par un homme que vient la résurrection* (XV, 20, 21). *Que ceux qui vivent, ne vivent plus pour eux-mêmes ; mais pour celui qui est mort et qui est ressuscité pour eux* (2 Cor. V, 15).

Il est ressuscité pour notre justification (Rom. IV, 25). *Si lorsque nous étions ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés avec lui par la mort de son Fils, à combien plus forte raison, étant déjà réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie* (V, 10) ! *Si nous sommes morts avec Jésus-Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui, persuadés que Jésus-Christ, étant ressuscité, ne meurt plus et que la mort n'a plus de pouvoir sur lui* (VI, 8, 9). *Qui condamnera les élus de Dieu? Christ est mort et de plus il est ressuscité* (VIII, 34). *Si Jésus est*

mort, s'il est ressuscité, s'il a repris une nouvelle vie, c'est afin d'avoir empire sur les morts et les vivants (XIV, 9).

Aussi, quand l'Apôtre explique comment il veut connaître Jésus-Christ, il met en première ligne *l'efficace de sa résurrection* (Phi. III, 10).

La résurrection de Jésus-Christ est attribuée à Dieu dans le sens le plus positif (1 Thes. I, 10; Gal. I, 1; 1 Cor. VI, 14; XV, 12. Rom. IV, 24; VIII, 11. Eph. I, 20; Col. II, 12); c'est *par la gloire du Père* qu'il est ressuscité (Rom. VI, 4), et le salut est attaché à cette conviction : *Si tu confesses de bouche le Seigneur Jésus et que tu croies dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité, tu seras sauvé* (X, 9); c'est *par sa résurrection d'entre les morts qu'il a été, d'une manière puissante, déclaré Fils de Dieu* (I, 4) [1].

[1] Le mot *déclaré* a selon l'ancien professeur de Leyde, M. van Hengel, le dernier commentateur de l'Épître aux Romains, une énergie singulière. Le mot de l'original, mal rendu par la vulgate latine, qui le prend dans le sens de *prédestiné*, ne signifie pas seulement *déclaré*, comme quelques pères et Érasme parmi les modernes, Musculus parmi les réformateurs, l'ont prétendu. Le terme signifie à la lettre *constitué*, comme Grotius, le premier, l'a montré, et le sens est : *Il a été constitué d'une manière puissante Fils de Dieu par sa résurrection d'entre les morts*. Que si l'on demande, conti-

8. Jésus par une vie, une mort, une résurrection telles que les siennes, est l'homme *céleste* (1 Cor. xv, 47), c'est-à-dire, parfait; il a été *sans péché* (2 Cor. v, 21), et en conséquence il est *le dernier Adam, l'Adam céleste* (1 Cor. xv, 45, 48), notre véritable, notre unique, notre légitime chef, l'homme idéal, l'homme tel que Dieu l'avait créé, le type de l'humanité.

9. D'où il résulte que la ressemblance avec Christ est le but à poursuivre, le gage et la condition du salut. Si l'Apôtre demande aux fidèles d'être *ses imitateurs* (1 Cor. iv, 16), il justifie ces instances en déclarant qu'il est lui-même *imitateur de Christ* (1 Thes. i, 6; 1 Cor. xi, 1); il résume ces recommandations, en exhortant à l'exercice de la

nue le savant commentateur, comment de celui que Dieu au Jourdain a nommé son Fils, il a pu être dit ensuite qu'il a été constitué Fils de Dieu, on répond qu'il est constitué maintenant devant les hommes tel qu'il avait été désigné auparavant; les mots : *par sa résurrection d'entre les morts* justifient cette interprétation. Ce qui la confirme encore c'est la répétition des mots *Fils de Dieu* qui suivent de si près dans la phrase les mots : *de son Fils;* l'Apôtre a voulu, malgré le peu d'élégance de la répétition, et même quelque ambiguïté de style, donner en entier le titre d'honneur : *Fils de Dieu*, que depuis sa résurrection Jésus a porté, et que les hommes lui ont reconnu. (Interprétation de l'Épître aux Romains, par W. A. van Hengel, 1855, p. 43.)

vertu *la plus excellente* (1 Cor. XIII, 13) par l'imitation simultanée pour ainsi dire de Dieu et de Christ : *Soyez*, écrit-il, *les imitateurs de Dieu comme ses enfants bien-aimés* [1] *et marchez dans la charité à l'exemple de Jésus-Christ* (Eph. v, 12).

Cette conformité doit porter sur notre être entier ; semblables jusqu'ici au premier Adam, il s'agit d'un changement tel que *comme nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste* (1 Cor. xv, 49) et que nous deviendrons *conformes à l'image du Fils* (Rom. VIII, 39).

[1] Il est extrêmement remarquable que cette ressemblance avec le Créateur soit le premier et le dernier mot, le point de départ et de conclusion de la philosophie de Platon. Van Heusde, dans ses *Initia philosophiæ platonicæ*, a développé cette idée avec une élégante clarté ; je traduis librement quelques lignes : « Nous venons d'analyser la doctrine que Platon expose dans son Timée sur Dieu, l'auteur et le gouverneur du monde ; le même dialogue enseigne quelle ressemblance existe entre Dieu et l'homme, et quels efforts l'homme doit tenter pour s'approcher autant que possible de la perfection de la nature divine. Les âmes humaines, dont l'origine est toute céleste, ont été mêlées aux chœurs des dieux avant de revêtir leur enveloppe terrestre, et ont pris part aux plus augustes saintetés. De ce point de départ, le philosophe arrive à conclure comment nous pouvons revenir à cette ancienne ressemblance avec la Divinité. C'est à l'amour surtout qu'il attribue la force de nous y ramener. Et plus l'homme aura fidèlement suivi le Dieu qu'il s'est choisi, plus, par l'amour, il s'élève à une perfection croissante. »

Cette imitation, cette ressemblance comprend aussi les vertus et la paix de notre fin. Paul aspire à se rendre *conforme à Christ dans sa mort* (Phi. III, 10).

Enfin cette conformité s'étend à la résurrection et à l'immortalité : à la résurrection : *Dieu qui a ressuscité le Seigneur, nous ressuscitera de la même manière* (1 Cor. VI, 14) : *nous sommes persuadés que celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus, nous ressuscitera aussi par Jésus* (2 Cor. IV, 14) ; c'est en ce sens qu'il est *le premier-né d'entre les morts* (Col. I, 18) ; à l'immortalité : *Quand Jésus-Christ, notre vie, paraîtra, alors aussi vous paraîtrez avec lui, revêtus de gloire* (III, 4) ; *Christ transformera notre corps* (ou notre être) *vil et abject, pour le rendre semblable à son corps glorieux* (Phil. III, 21).

10 L'avènement du Seigneur, et cette transformation de la personnalité humaine se rapprochant de la sienne, les apôtres les croyaient réservés à leur temps ; aucun doute sur ce point n'est resté possible ; c'est là peut-être la plus forte et la plus simple des preuves de fait fournies par la révélation elle-même contre l'inspiration absolue et littérale de la révélation ; *nous qui vivrons encore à son*

avénement, écrit l'Apôtre aux Thessaloniciens, *nous ne précéderons point ceux qui sont morts; le Seigneur lui-même descendra du ciel, dès qu'il aura donné le signal par la voix d'un archange et par la trompette de Dieu; ceux qui seront morts en Christ ressusciteront les premiers; ensuite nous qui vivrons et qui seront demeurés sur la terre, nous serons enlevés sur les nuées pour aller au-devant du Seigneur dans les airs* (1 Thess, IV, 15, 17). C'est donc de son vivant que l'Apôtre pense voir s'accomplir l'avénement, quoiqu'il avoue en ignorer l'époque précise : *Quant à l'avénement de notre Seigneur Jésus-Christ et à l'époque où il nous assemblera devant lui, nous vous prions*, écrit-il à ces mêmes Thessaloniciens dans sa seconde épître, *de ne point vous troubler en croyant, sous prétexte de quelque inspiration, de quelque discours, ou de quelque lettre venue de notre part, que le jour du Seigneur soit sur le point d'arriver* (2 Thes. II, 2). Il est remarquable que dans les épîtres subséquentes de l'Apôtre, l'idée de l'avénement semble se modifier, et notamment de ce transport à travers les airs à la rencontre du Christ il n'est plus question. Dans l'Épître aux Corinthiens, sa pensée porte bien plus sur le fait de la résurrection générale : *Les morts*,

dit-il, *ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons changés*, revêtant sans mourir les facultés et les organes de la vie future (1 Cor. xv, 52). C'est encore l'avénement, mais l'avénement déjà plus spiritualisé et pour les morts et pour les contemporains. Dans l'Épître aux Philippiens, on lit : *Nous nous conduisons comme citoyens du ciel, d'où nous attendons le Seigneur Jésus-Christ notre Sauveur* (III, 20). C'est toujours la réalisation contemporaine de cette étrange espérance, et c'est seulement dans les assertions de la fin de sa carrière, que ce triomphe du Messie doit être précédé de ce que l'Apôtre nomme *le dernier jour*, époque de décadence et de lutte, de sensualisme et de formalisme, dont la durée n'est nullement spécifiée (2 Tim. III, 1) ; cependant le retour du Seigneur sera un sujet de joie ; les fidèles doivent *aimer son avénement* (IV, 8), et dès le début de cette lettre à son ami, saint Paul exprime la ferme confiance que quelque sort que ses persécuteurs lui réservent, que son ministère se prolonge ou s'achève, le Seigneur maintiendra le dépôt de la vérité *jusqu'à ce jour-là* (I, 12).

Il est donc vain de contester que saint Paul le premier a nourri durant toute sa carrière l'attente

d'un avénement prochain; aucun problème de critique n'est peut-être plus étrange que celui de cette erreur générale dans les livres sacrés du Nouveau Testament antérieurs à la ruine de Jérusalem ; il y aura lieu d'y revenir et de la discuter plus en détail en étudiant les questions relatives à la science du Christ (livre III, chap. XXX). Mais avant d'aborder les idées les plus mystérieuses et les plus élevées que saint Paul exprime au sujet du Fils, il n'est pas inutile de faire remarquer que lorsqu'il s'agit de l'avénement et du règne les Épîtres maintiennent pleinement la distinction profonde de Dieu et de Christ. Quelques citations suffiront : *Christ est à la droite de Dieu* (Rom. VIII, 34. Col. III, 1); *Dieu l'y a fait asseoir* (Eph. I, 20); *l'Église est le royaume de Dieu et de Christ* (V, 8; Col. I, 13); la véritable vie des fidèles est *cachée en Dieu avec Christ* (III, 3). On croit qu'il va paraître et réaliser cette vie d'abord en ce monde, et voici comment saint Paul s'exprime : *Vous vous êtes convertis pour servir le Dieu vivant et vrai et pour attendre des cieux son Fils Jésus* (1 Thes. I, 9) ; *Que le Seigneur perfectionne votre charité... afin que vos cœurs soient irréprochables devant Dieu notre Père, lorsque notre Seigneur Jésus-Christ paraîtra*

... *L'apparition de notre Seigneur Jésus-Christ sera manifestée en son temps par le bienheureux et seul Souverain, le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs, par celui qui seul possède l'immortalité, qui habite une lumière inaccessible que nul homme n'a vue ni ne peut voir et à qui appartiennent l'honneur et la puissance éternelle* (1 Tim. VI, 14, 16). Paul n'a certainement pas voulu dire que l'avénement de Jésus-Christ serait manifesté par Jésus-Christ.

11. Un trait particulier des Épîtres de saint Paul qui se rattache indirectement à l'attente d'un avénement, est le silence qu'elles gardent sur l'ascension. Suivant ses discours que les Actes rapportent (IX, 17; XXII, 14), il est dit (plutôt, il est vrai, par Ananias, chargé de le baptiser que par lui-même) qu'il *a vu le Juste*, que *le Seigneur lui est apparu*. Il n'est nullement nécessaire d'entendre ces paroles dans le sens d'une vue corporelle. Mais dans sa 1re Épître aux Corinthiens, saint Paul rappelle les diverses apparitions du Seigneur après sa résurrection, et il ajoute : *Enfin, après* s'être montré *à tous* (les apôtres), *il m'est aussi apparu à moi* (1 Cor, XV, 9)... Ce rapprochement des apparitions racontées dans les quatre Évangiles et de

celle qu'il a obtenue, oblige de les assimiler ; sans quoi, le raisonnement de l'Apôtre serait sans valeur ; cependant, ses épîtres sont muettes sur l'ascension. Il y a plus ; dans un texte remarquable, il énumère pour ainsi dire dans leur succession régulière les derniers faits de la messianité : il dit que Jésus-Christ *est mort, est ressuscité, a repris une nouvelle vie* (Rom. XIV, 9), et il n'insère pas l'ascension à sa place naturelle. Ces omissions ne forment nullement une objection contre la vérité de cette doctrine ; mais elles prouvent deux choses : la première, que saint Paul ne recherche pas inutilement le merveilleux en religion ; la seconde, que l'ascension n'avait point dans sa pensée l'importance que la foi a attachée plus tard à cette doctrine.

12. L'ordre de cette analyse amène ici les questions de la préexistence du Fils avant sa vie mortelle, de la création par son entremise, de sa souveraineté universelle et de sa subordination au Père ; ces idées sont tellement connexes dans leur essence même et tellement liées entre elles dans la foi de l'Apôtre, qu'il est à peu près impossible de séparer en quatre groupes distincts ses enseignements sur ces divers points ; j'essayerai néanmoins

d'extraire et d'analyser les textes de manière à faire ressortir dans leur ordre naturel ces témoignages de la grandeur divine du Sauveur.

Jésus-Christ, étant riche, s'est fait pauvre pour vous, écrit saint Paul aux Corinthiens, *afin que par sa pauvreté vous fussiez rendus riches* (2 Cor. VIII, 9); Jésus-Christ n'a été riche en aucun sens dans notre monde; il n'y a possédé aucune sorte de biens dont il ait pu se dépouiller volontairement pour nous enrichir. La pensée de l'Apôtre se reporte donc à une autre sphère, à une autre existence, et s'accorde parfaitement avec le passage de l'Épître aux Philippiens où il est dit que *Jésus-Christ s'est anéanti lui-même en prenant la forme de serviteur et en se rendant semblable aux hommes* (II, 7). Aux richesses de sa vie divine, il a substitué pour un temps les misères de sa vie terrestre.

Dans l'intervalle des deux épîtres dont ces textes sont tirés, saint Paul écrivait aux Colossiens : Jésus-Christ est *le premier-né de toutes les créatures; il est avant toutes choses* (I, 15, 17) [1]. Cette origine

[1] Le mot de premier-né implique toujours l'idée de la ressemblance ou de l'homogénéité d'un premier individu avec une série d'autres qui le suivent. C'est l'aîné de plusieurs enfants (Matth. I, 25. Luc II, 7. Rom. VIII, 29. Héb. XI, 28), le

assignée au Seigneur jette un grand jour sur les deux passages précédemment cités; on comprend alors cette pauvreté, cet anéantissement, cet abaissement volontaire, et toutes ces pensées ont évidemment à leur base celle d'une préexistence en dehors du temps, puisque nul être n'était là pour le compter, et qui néanmoins a eu un commencement; le Fils est *le premier* pour la création en-

premier ressuscité suivi de beaucoup d'autres (Col. I, 18; Apoc. I, 5), la première génération de chrétiens, en tant qu'elle ne sera pas la dernière (Héb. XII, 23), ou, selon une autre explication, les fidèles de l'Ancien Testament, ainsi nommés par rapport à ceux du Nouveau. Partout le génitif ajouté au mot nomme la catégorie à laquelle appartient aussi le premier-né. Le mot grec signifie toujours *les créatures* (Rom. I, 25; VIII, 19-22. 2 Cor. V, 17; Gal. VI, 15; Col. I, 23). En ajoutant le mot *toutes*, le dernier doute sur la valeur du mot, s'il pouvait en rester, est enlevé. Il n'y a que Rom. I, 20, où le mot grec signifie l'acte de la création; mais cela ne change rien à la chose, car ce premier-né de l'acte de la création serait bien certainement la première créature (Comp. Apoc. III, 14). (Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique, de M. le Prof. Ed. Reuss, I, 100.)

La Bible de Diodati contient sur ce verset une note curieuse dans sa simplicité : « Premier-né, c'est-à-dire engendré du Père de sa propre essence et égal à lui, avant qu'aucune chose eust été créée et produite de rien, c'est-à-dire de toute éternité; ou bien celui qui est comme le grand lieutenant de Dieu au monde, ainsi que les premier-nés l'estoyent ès familles. »

tière, il ne l'est point pour Dieu ; l'Être infini a toujours pu dire, dans le magnifique langage du poëte sacré : *Moi, l'Éternel, je suis le premier* (Esa. XLI, 4).

13. *Premier-né de toutes les créatures*, il devient possible que le Fils ait été l'agent de la création, subséquente par rapport à lui ; c'est l'enseignement de saint Paul, dans des termes d'une portée si vaste et d'une énergie si simple que l'on tente vainement de les restreindre ou de les affaiblir : *Nous n'avons qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ, par lequel sont toutes choses* (1 Cor. VIII, 6) ; *toutes choses ont été créées par lui, celles du ciel et celles de la terre, les visibles et les invisibles... tout a été créé par lui et pour lui... et toutes choses subsistent par lui* (Col. I, 16, 17).

S'ensuit-il que Paul donne un démenti à Moïse et n'admette point qu'*au commencement Dieu créa les cieux et la terre?* Nullement. Dans sa pensée, le Fils est créateur, comme par délégation ; il a reçu le pouvoir qu'il déploie, et l'origine primordiale des existences remonte par delà l'entremise du Fils à Dieu lui-même et lui seul : *Nous n'avons qu'un seul Dieu, le Père, de qui procèdent toutes choses, et c'est pour lui que nous sommes* (1 Cor.

VIII, 6); *toutes choses viennent de Dieu, elles sont par lui et pour lui* (Rom. XI, 36); *Dieu a créé toutes choses par Jésus-Christ* (Eph. III, 9) [1].

On retrouve ici au sujet de la création la même marche, la même gradation que dans les idées pré-

[1] La théologie nicéenne entendait autrement la création par le Fils, et, de toutes les citations qu'il serait facile d'accumuler, la plus curieuse est peut-être une dissertation d'un théologien de Jena, Jean-André Danz, sur les mots : *Faisons l'homme à notre image*, du vers. 26 du 1er chap. de la Genèse. Ce Traité, dont il faudrait consulter surtout les §§ 3 et 30, est intitulé : « Divina inter coæquales de primo homine condendo » deliberatio, pro pluralitate Personarum Divinarum e Vet. » Test. asserenda, etc. » Délibération divine entre les Trois Égaux sur la création du premier homme pour prouver la pluralité des personnes divines par l'Ancien Testament. (Voir le Thesaurus Novus Theologico-Philologicus, joint à la grande collection des Critici Sacri, tome III, p. 123.) Nous croyons utile de citer le début du § 3 : « Tota Orationis series, » indivulso copulata nexu, evidenter indicat, cum illis hoc » loco consultationem institui, quibus 1° nomen *Elohim*, atque adeò adorationis religiosæ cultus propriè competit; qui » 2° communem cum consultante Deo summo habent ima» ginem, eamdemque inter se participant essentiam ; cum non » dicatur ad imaginem *vestram*, vel *meam*, sed *nostram* ; item » 3° cum illis qui facultate creandi, et exequendi id, quod factà » deliberatione approbarant, suapte pollent naturâ ; ac 4° po» testatem habent concedendi dominium in pisces maris, » aves cœlorum, in bestias atque in terram universam cui» cumque velint, et quod haud minimum, 5° ad quorum ima» ginem hominem homo fuit conditus. »

cédemment reconnues au sujet du salut et du jugement. Dieu est Sauveur par le Fils, qui accomplit le salut ; Dieu est juge par le Fils, à qui le jugement est remis ; Dieu est créateur par le Fils, à qui la création est déléguée, et cette théorie revient simplement, dans une extension pour ainsi dire illimitée, à la pensée d'un intermédiaire entre le Créateur et les créatures, entre l'Infini et les êtres finis, entre l'Être parfait dans le sens absolu et les êtres spirituels.

14. De ces attributions et de ces œuvres ressort naturellement la souveraineté universelle du Fils. Ici encore, le langage prend une amplitude que l'imagination ne peut dépasser. Les anges et les justes appartiennent à Jésus et sont désignés comme *ses saints* (1 Thes. III, 13) ; dès ce monde, ses fidèles lui appartiennent : *Vous êtes à Christ* (1 Cor. III, 23) ; *Christ est le chef de tout homme* (XI, 3) ; *il doit régner jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds* (XV, 25) ; *Dieu l'a fait asseoir à sa droite dans le ciel, au-dessus de toute principauté, de toute domination, de toute puissance, de toute dignité que l'on peut nommer, non-seulement dans ce siècle, mais dans celui qui doit venir ; il a tout mis sous ses pieds* (Eph. I, 20-22.

Col. II, 10) ; *Dieu lui a donné un nom qui est au-dessus de tous les noms, afin qu'au nom de Jésus tout ce qui est au ciel et sur la terre et sous la terre fléchisse le genou et que toute langue confesse que Jésus-Christ est le Seigneur* (Phi. VI, 9-11).

15. De même que la création opérée par le Fils n'enlève rien à la majesté de l'Être infini considéré comme cause première, la souveraineté revêtue par le Fils ne porte, selon la foi de saint Paul, aucune atteinte à la suprématie absolue de l'Être des êtres. L'Apôtre s'exprime par moment, on va le voir, comme s'il avait prévu qu'on s'y tromperait, comme s'il avait craint qu'on ne s'y trompât, et partout, sans se laisser un instant arrêter par des scrupules ou des timidités dont les écoles nicéennes ont donné tant d'exemples, avec une franchise de langage dont elles se scandaliseraient sous une autre plume que la sienne, partout il déclare la subordination du Fils au Père. Il n'est pas inutile et il devrait l'être de remarquer que saint Paul, dans cette partie de l'exposé de sa foi, est bien loin de songer seulement à *Jésus de Nazareth* (Act. XXVI, 9), au *fils de la femme* (Gal. IV, 4), *au descend*
David (2 Tim. II, 8) ; il eût été insensé d
rêter à prouver que *cet Israélite*, comme

(Rom. IX, 5), est assujetti à Dieu. Sa pensée ne s'arrête point non plus au Christ, c'est-à-dire, au Messie, au Sauveur ; il n'avait pas à démontrer d'une façon spéciale la subordination, sous ce rapport, de Jésus à Dieu, lorsque partout il enseigne que c'est Dieu qui l'a *envoyé* (Rom. VIII, 3; Gal. IV, 4), Dieu qui ne l'*a point épargné*, qui l'*a livré pour nous* (Rom. VIII, 32), et qui ensuite l'a ressuscité et admis à sa droite dans la gloire. Non, c'est du Fils unique considéré dans sa divinité même qu'il s'occupe, et sa pensée sur ce point, le sujet de tant de graves débats, est sans voiles.

Par induction, tout ce que nous venons de rapporter des enseignements de saint Paul permettrait d'arriver facilement et sûrement à l'idée de la subordination. Le terme de Fils l'implique, et de tous les auteurs du Nouveau Testament, saint Paul est celui qui s'en sert le plus volontiers; le titre de *Fils de l'homme* ne se trouve point dans ses écrits; il affectionne celui de *Fils* ou de *Fils de Dieu*, quelquefois avec l'addition *Jésus* ou *Jésus-Christ*, le plus souvent seul et sans le nom humain ou messianique; ce titre, surtout sans addition d'aucune sorte, emporte un sens absolu, unique et par excellence;

cependant il est impossible de nier que cette désignation de notre divin Sauveur suppose deux rangs, deux degrés, l'unité d'essence et non l'égalité de suprématie.

Par induction encore, si comme les textes l'ont montré, tout, dans les œuvres et les attributions du Fils est, selon saint Paul, délégation, mission, mandat, et pour la rédemption, et pour le jugement, et à plus forte raison pour la création, saint Paul ne reconnaît-il pas la suprématie de celui qui donne la tâche sur celui qui la reçoit et l'exécute?

Ces déductions sont justifiées par les idées que saint Paul expose au sujet de la souveraineté du Christ; ce règne, ce triomphe, cette exaltation, Dieu, selon l'Apôtre, les accorde, les décerne : *Dieu*, dit-il, *assujettit toutes choses à son Fils* (1 Cor. xv, 27); *Dieu le fait asseoir à sa droite au-dessus de tous* (Eph. I, 20); *Dieu l'élève souverainement* (Phi. II, 9); Christ est *dans la gloire*, mais il y est *reçu* ou admis (1 Tim. III, 16); *le Père a pris plaisir à mettre en lui la plénitude de toutes choses* (Col. I, 19), texte qui offre le
commentaire de l'un de ses parallèles :
habite corporellement, c'est-à-dire *réell*

la plénitude de la divinité (II, 9) [1]. La notion d'une souveraineté, d'une majesté accordée s'oppose évidemment à celle d'une parité, d'une égalité entre celui qui la donne et celui à qui elle est donnée.

[1] Ces deux passages de la même épître s'expliquent l'un par l'autre. Paul se sert dans les deux de ce même mot de *plénitude*, l'un des plus expressifs de la métaphysique ancienne et qui désigne l'ensemble ou la totalité des attributs de la Divinité considérés comme des forces ou des facultés. Cette plénitude des pouvoirs de Dieu réside en Christ *corporellement*, c'est-à-dire dans son être, dans son essence, dans sa nature qui est capable de les contenir et de les exercer ; mais cette *plénitude*, il l'a reçue ; Dieu l'a mise en lui, est-il dit, et c'est donc depuis que Dieu l'a mise en Christ, qu'elle réside en lui, inséparable désormais de son existence et devenue sa nature. Les deux textes résument, on le voit, les deux notions principales de la Christologie paulinienne ; la plénitude de la divinité appartient au Fils ; mais elle est en lui une émanation de l'infini.

Il est curieux de voir dans quel sens Servet a employé le même mot que l'Apôtre.

» Corpus ipsum Christi est ipsissima plenitudo, in quo omnia compleantur, concurrunt, recapitulantur et reconciliantur, Deus et homo, cœlum et terra, Judæi et gentes, circumcisio et præputium, regnum et sacerdotium, lex et prophetæ. » (Michel Servet, Christianismi restitutio, lib. II. Decimus locus, p. 72.) Ce passage très-remarquable des œuvres aujourd'hui peu connues de Servet (et il serait facile d'en extraire beaucoup de pareils de ses écrits, notamment de celui que nous citons) prouve que sa christologie dans ses dernières applications valait mieux que sa métaphysique. Il partait d'un panthéisme insoutenable et dangereux et à l'aide d'une ingé-

Ces déductions, loin d'être téméraires, sont légitimes, sont naturelles et s'offrent comme d'elles-mêmes ; elles s'imposent à notre foi ; elles s'accordent avec les déclarations positives de l'Apôtre sur cette doctrine, déclarations qui paraissent d'une irrésistible clarté.

Dans l'Épître aux Corinthiens, il est dit : *Toutes choses sont à vous, et vous êtes à Christ, et Christ est à Dieu* (1 Cor. III, 23). L'écrivain sacré compte ici trois subordinations ; il semble impossible d'en nier ou d'en affaiblir une, sans nier, sans affaiblir les deux autres et laisser à la place de l'argumentation de l'Apôtre des mots dont il devient difficile de trouver le sens.

Le même genre de commentaire s'applique avec non moins de force et de clarté à ce passage : *Je*

nieuse et puissante logique il arrivait à donner au Sauveur, dans cet univers chimérique, une place et une part dont aucun chrétien ne saurait contester la grandeur. Les exemples de ces hommages indirects au Christ ne sont pas rares ; on pose des prémisses panthéistes, et l'on arrive à des conséquences jusqu'à un certain point chrétiennes. C'est que dans l'enfantement de pareils systèmes, quand on se trouve enfin amené en présence de la personnalité de Jés[illegible] le contemple de plus près, on est dompté sans le [illegible] vouloir, et comme Balaam, le devin de Pet[illegible] bénédiction sortir des lèvres entr'ouvertes po[illegible]

veux que vous sachiez que Christ est le chef de tout homme, que l'homme est le chef de la femme, et que Dieu est le chef de Christ (XI, 3) [1].

Dieu, selon la foi de Paul, est si incontestablement le chef de Christ, que la rédemption dans son ensemble est présentée comme un acte d'obéissance et la gloire du Fils comme une récompense (Phi. II, 8, 9).

L'Apôtre, dans les élans les plus sublimes de sa foi, prévoit une époque, une consommation où cette subordination apparaîtra en des accomplissements célestes de rédemption et d'intimité dont nous ne pouvons avoir qu'une bien faible idée; il dit : *La fin viendra, lorsque Christ aura remis le royaume à Dieu son Père; Dieu a assujetti toutes choses à son Fils; mais quand il est dit que tout lui est assujetti, il est clair qu'on excepte celui qui lui a assujetti toutes choses; après donc que toutes choses lui auront été assujetties, le Fils lui-même sera assujetti à celui qui lui aura soumis toutes*

[1] Le mot *chef*, dans le grec, signifie métaphoriquement, selon Schleusner, « celui qui est distingué par l'autorité et la dignité principale, celui qui possède l'empire, le prince, le maître, dans le même sens que le mot latin *caput*, désigne tout ce qui, en quelque genre que ce soit, a la supériorité. (Schleusner, Lexicon græco-latinum in N. T. t. I, p. 1105).

choses, afin que Dieu soit tout en tous (xv, 24-28).

Ce passage semble le dernier mot de l'enseignement de saint Paul, la dernière extension de sa science, la dernière vue de sa piété ; il est clair que sa pensée ne s'occupe ici ni de l'humanité ni de la messianité du Christ, qu'elle a plongé dans les profondeurs de l'avenir céleste, et qu'elle contemple, d'aussi près qu'il est permis à la foi mortelle, les rapports éternels de Dieu et du Fils unique. L'assujettissement annoncé n'est donc ni humain et temporel, ni purement messianique ; il est d'une autre nature ; il est divin dans son essence comme il est éternel quant à son époque, et se résume en deux traits inséparables : Christ au-dessus de tous et Dieu au-dessus de Christ.

16. Au sortir de cette fidèle analyse de la christologie de saint Paul, on doit facilement comprendre une manière de parler dont il n'a point craint de se servir et dont la suite de ce travail présentera une éclatante confirmation [1], Dieu considéré comme le Dieu de Jésus-Christ ; il écrit aux Romains : *Que Dieu vous fasse la grâce d'être d'ac-cord entre vous suivant Jésus-Christ, afin que*

[1] Voir l'analyse exégétique de l'Évangile selon S. Jean, à la fin.

cœur et d'une bouche vous glorifiiez le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ (xv, 5). Deux fois, l'expression revient dans l'épître aux Éphésiens : *Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ qui nous a comblés de ses bénédictions spirituelles* (I, 3). *Que le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père de gloire, nous donne l'esprit de sagesse et de connaissance* (I, 17).

Dieu, l'Être infini et suprême est donc. selon saint Paul, le Dieu du Christ, comme il l'est de tous.

17. Le résumé le plus fidèle, après tout ce qu'on vient de lire, des croyances et des enseignements du grand Apôtre des Gentils sur la nature et la divinité de Jésus-Christ et sur ses rapports avec le Père céleste, peut s'offrir le mieux dans son propre langage : *Il n'y a qu'un seul Dieu; car bien que plusieurs soient appelés dieux et dans le ciel et sur la terre (comme en effet il y a plusieurs dieux et plusieurs seigneurs) néanmoins nous n'avons qu'un seul Dieu, qui est le Père, de qui procèdent toutes choses, et c'est pour lui que nous sommes, et un seul Seigneur Jésus-Christ par lequel sont toutes choses, et c'est par lui que nous sommes* (1 Cor. VIII, 4-6). *Il n'y a qu'un Seigneur, une foi, un baptême, un*

Dieu et Père de tous qui est au-dessus de tous, et parmi tous, et en vous tous (Éph. IV, 5-6) *Jésus-Christ, étant en forme de Dieu* [1], *ne s'en est point prévalu pour s'égaler à Dieu* (Phi. II, 6).

En récapitulant ces déclarations qui concordent, selon nous, parfaitement, on ne peut, sans violence faite au texte ou sans oubli de tels ou tels enseignements qui déplaisent pour s'attacher à d'autres que l'on affectionne, y voir l'idée d'une confusion, d'une identité de Dieu et de Christ, et les notions qui apparaissent sont les suivantes : Dieu, l'Être infini, suprême, invisible, éternel, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père de tous, — et le Fils unique, premier-né de toutes les créatures, image visible et accessible en quelque sorte du Dieu invisible (Col. I, 15), créateur, rédempteur, juge par mandat de Dieu, libre dans l'acceptation et l'accomplissement de sa mission rédemptrice et de sa mort salutaire, homme pour la remplir, type et modèle de l'humanité, ressuscité

[1] L'expression, *en forme de Dieu*, est fort étrange dans notre langue, et n'a rien qui le soit dans l'original. Paul se sert de ce mot *forme*, comme synonyme des mots *ressemblance*, *figure*, *apparence* (Rom. V, 14. VI, 5. VIII, 3. Phi. II, 7. 1 Cor. VII, 31). L'idée exprimée dans le texte est donc simplement que Jésus est l'image de Dieu.

par Dieu en garantie de la perfection de sa vie et de l'efficace de sa rédemption, souverain de l'univers spirituel, au-dessus de tous, et *assujetti* seulement à Dieu [1].

Telle est la christologie de saint Paul.

[1] Nous croyons qu'il n'est ni prudent, ni loyal dans la discussion de doctrines aussi mystérieuses et solennelles que celles qui font le sujet d'une Christologie, de s'appuyer, en quelque sens qu'on les accepte, sur des passages dont le texte, la construction ou la ponctuation sont douteux. Aussi nous rejetons dans cette note deux citations qui seraient à vrai dire plus contraires que favorables à l'orthodoxie ancienne. Dans la première, Tite, II, 13, il s'agit de *l'attente de la manifestation de la gloire du grand Dieu et du Sauveur Jésus-Christ;* la question est de savoir si la pensée de l'Apôtre porte sur Dieu et sur Christ ou sur Christ seul qu'il désignerait comme *le grand Dieu*, et le sens dépend d'une virgule, d'une suspension entre les mots ! Le second passage présente une incertitude du même genre : Rom. IX, 5... Israël, *de qui est sorti le Christ selon la chair ; Celui qui est au-dessus de tous, Dieu, soit béni éternellement ; amen!* En réunissant les deux membres de phrase, malgré les mots *selon la chair* qui les séparent, on fait dire à l'Apôtre que Christ est le même être que Dieu. Il est très-apparent qu'il n'y a ici qu'une doxologie, une action de grâces inspirée par tous les grands souvenirs des deux alliances que l'auteur sacré vient d'évoquer ; aussi, il la termine par le mot accoutumé : Amen ! Appuyer sur un tel passage tout un dogmatisme, c'est en vérité trop de simplicité et trop de témérité à la fois.

CHAPITRE V.

CHRISTOLOGIE DE L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX.

L'Épître aux Hébreux prend place, dans l'ordre de publication des livres du Nouveau Testament, après les Épîtres de saint Paul; l'époque précise en est aussi incertaine que l'auteur; nos réformateurs, et Luther le premier, ont reconnu, surtout à la différence de style, qu'il était impossible de l'attribuer à saint Paul, et ce point paraît acquis à la science critique. On a donné tour à tour ce traité à divers compagnons d'œuvre de l'Apôtre, à Barnabas (1 Cor. IX, 6; Gal. II, 2), à Luc l'évangéliste, à Clément (Phi. IV, 3), à Silas (Act. XV, 22), à Apollos (Act. XVIII, 24); cette dernière opinion,

suggérée par Luther [1], a une assez grande vraisemblance et s'accrédite de nouveau. Du reste, une foi éclairée ne s'étonnera nullement qu'il se trouve une lettre anonyme dans le recueil du Nouveau Testament, lorsque tant de livres de la première alliance sont l'ouvrage d'auteurs restés inconnus; l'utilité religieuse et l'autorité de cet admirable écrit ne reçoivent aucune atteinte de l'ignorance où nous sommes du véritable auteur, qui peut-être a obéi, en taisant son nom, à un sentiment d'humilité.

Cette épître, le premier traité méthodique de théologie chrétienne, est de l'école de saint Paul, s'adresse à ses adversaires, les judæo-chrétiens,

[1] « Aucune conjecture ne nous paraît plus plausible que celle de Luther qui, le premier, a désigné Apollos, ou Apollonius d'Alexandrie, comme l'auteur probable de l'épître. Ce que nous savons de ce disciple, de ses rapports avec Paul, de la nature de son éloquence, de la méthode de son enseignement, que Paul insinue (1 Cor II et III) avoir été au-dessus de la portée des Corinthiens, et surtout ce qui est dit de la puissance de sa démonstration exégétique (Act. XVIII, 24), cadre si parfaitement avec ce que l'Épître aux Hébreux a de plus saillant et de plus caractéristique, que l'on doit estimer très-heureuse l'idée de Luther, bien qu'elle ne puisse jamais être autre chose qu'une ingénieuse hypothèse. » (Histoire de la Théologie chrétienne du siècle apostolique, de M. le Prof. Ed. Reuss, II, 536.)

et défend sa thèse favorite, l'infériorité et l'abrogation de l'économie israélite, la supériorité et l'excellence de l'alliance évangélique. Elle n'appartient pas à l'époque où le principe de l'universalisme de l'Évangile, si admirablement mis au grand jour par l'Apôtre, avait triomphé, ni même à celle des faibles tentatives de conciliation dont il est très-vraisemblable que le livre des Actes offre la trace; il convient donc de consulter l'Épître aux Hébreux immédiatement après celles de saint Paul, dont l'esprit y respire partout.

La christologie de l'Épître aux Hébreux offre un fidèle reflet de celle de ce grand apôtre; on ne remarque pas dans cet écrit, l'un des plus frappants du recueil sacré par la richesse et la fécondité des allusions, la beauté des images, l'entraînement du style, un seul trait, un seul enseignement sur la personne et l'œuvre du Christ qui ne se retrouve dans les lettres pauliniennes, et ce chapitre de nos recherches se réduit presque à une répétition du précédent. L'auteur inconnu est souvent, comme son maître l'est quelquefois lui-même, aussi judaïque dans la forme que chrétien dans le fond; tout l'Ancien Testament, interprété comme les principales écoles juives l'entendaient alors, est

présent à sa pensée ; les anges, les grands hommes d'Israël, patriarches, rois et pontifes, viennent déposer en faveur de la gloire suprême du Messie ; les institutions, les préceptes, le sacerdoce, les rites, les sacrifices, les sanctuaires de l'ancienne alliance, et la foi qu'elle a inspirée, tout sert à relever la nouvelle alliance au-dessus du mosaïsme ; tout sert à représenter l'œuvre du Christ, sa mort, sa rédemption, son règne.

Suivant le dogmatisme de l'auteur de l'épître, Jésus, *Fils de Dieu, reflet de sa gloire, image empreinte de sa personne* (I, 2, 3 ; X, 29), *garant* (V, 22) *et médiateur* (XII, 24) de la nouvelle alliance, *souverain sacrificateur* de l'humanité (III, 2 ; IV, 14 ; VI, 20 ; XI, 21), supérieur aux anges (I, 4), supérieur aux plus saints représentants des grâces et des gloires de l'ancienne alliance, *chef et consommateur de la foi* (XII, 2), est venu *faire lui-même la purification de nos péchés* (I, 3), et pour l'opérer, *comme tous les enfants de Dieu ont participé à la chair et au sang, il y a aussi participé lui-même* (II, 14) ; *sorti de la tribu de Juda* (VII, 14), *il a été semblable en toutes choses à ses frères ; ayant souffert lui-même, lorsqu'il fut tenté, il peut secourir ceux qui sont tentés* (II, 17, 18), et la similitude du

Rédempteur et des rachetés est telle que *celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés ont la même origine*, et qu'*il n'a pas honte de les appeler ses frères* (II, 11, 12).

Homme, *il a été semblable à nous en toutes choses, excepté le péché* (IV, 15); *quoiqu'il fût Fils de Dieu, il a appris l'obéissance par tout ce qu'il a souffert* (V, 8); *il a été consacré par les souffrances comme auteur du salut* (II, 10); *il a été accompli en toutes choses, et il est ainsi devenu l'auteur du salut éternel pour tous ceux qui lui obéissent* (V, 8, 9); *saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs, il n'a point eu besoin d'offrir des victimes pour ses propres péchés* (VII, 26, 27).

C'est *le Dieu de paix* qui *a ressuscité le Seigneur Jésus* (XIII, 20), et quoique ce texte se trouve dans l'appendice qui remplit le 13me chapitre et termine le livre, il mérite d'être relevé, comme exprimant une opinion sans nul doute familière à l'auteur, tant ce trait jaillit naturellement du milieu de sa pensée.

La création, comme volonté du Père et comme acte du Fils, est exprimée en parfaite conformité avec les croyances de saint Paul et d'une façon frappante par sa simplicité; il est dit dès le débu

que *par son Fils Dieu a fait le monde* (I, 2), et plus loin on lit que Dieu est *celui pour qui et par qui sont toutes choses* (II, 10).

La souveraineté du Fils n'est pas enseignée avec moins de netteté : *le Fils a été établi héritier de toutes choses* (I, 2) ; *chef de la maison de Dieu* (III, 6), il a été *élevé au-dessus des cieux* (VII, 26) ; *assis dans le ciel à la droite du trône de la majesté* (VIII, 1), *ses ennemis lui serviront de marchepied* (X, 13).

La dignité de pontife suprême des hommes, le Christ la doit à Dieu ; *il ne s'est point élevé lui-même à la gloire d'être souverain sacrificateur, mais il y a été élevé par celui qui lui a dit : Tu es mon Fils* (V, 5).

Il semble inutile d'insister sur l'accord de ces doctrines et de celles de saint Paul ; une simple lecture suffit pour le constater. Je termine par une seule remarque : l'Épître aux Hébreux, écrite en vue de ces chrétiens-judaïsants qui répugnaient encore à laisser la sainteté de l'ancienne alliance s'effacer devant celle de l'alliance chrétienne et le mosaïsme céder la place à l'Évangile, abonde, nous l'avons rappelé, en ingénieux parallèles tracés de main de maître entre Jésus et les plus grands noms

des annales du peuple de Dieu, et en allusions bibliques, en citations toujours alléguées dans un sens purement chrétien. Ces analogies, ce système d'interprétation qui faisait de l'Ancien Testament un type du Nouveau, étaient une démonstration pour les Juifs et sont pour nous de la poésie ; nous avons été mis en possession de preuves meilleures de la divinité du christianisme. Notre travail a dû se restreindre, pour éviter de s'engager dans un commentaire de l'épître ; il suffisait au but de cet essai d'extraire de ce luxe d'images et de rapprochements la notion christologique, et de montrer qu'elle rentre tout entière dans le cadre de celle de saint Paul. Aucun livre du Nouveau Testament ne prouve, d'ailleurs, mieux à quel point la révélation chrétienne est rédigée dans le système de l'occasionalité et de l'accommodation. On ne comprendra jamais comment l'auteur de ces pages éloquentes, écrivant pour la propagation de la vérité chrétienne, se borne à chercher ses démonstrations dans cette série de parallèles judaïques entre Jésus et Aaron, Jésus et Melchisédec, Jésus et Josué, s'il n'écrit pas spécialement pour des esprits profondément empreints d'idées juives et dont la sphère intellectuelle et religieuse est bornée pa

mosaïsme. Il écrit, évidemment, pour une classe de lecteurs, pour la génération contemporaine, pour le présent siècle, et nous, qui croyons en Christ sans le comparer à personne, nous avons pour tâche de démêler la vérité positive sous l'accommodation et d'admirer une foi si ingénieuse et si poétique.

CHAPITRE VI.

CHRISTOLOGIE DES ÉVANGILES SYNOPTIQUES.

Les trois premiers évangiles sont, à n'en point douter et de l'assentiment unanime de la science, postérieurs aux Epîtres de saint Paul, et de ce fait incontestable de très-importantes conséquences sont à déduire, qui peut-être jusqu'à présent n'ont pas assez fixé l'attention.

Ces évangiles, que l'on nomme synoptiques ou concordants, et que l'on pourrait nommer Galiléens, ont leurs conformités et leurs différences.

L'Evangile selon saint Matthieu est le plus simple de ces trois recueils pratiques des souvenirs et des entretiens populaires sur les faits de la mission de

fiante admiration méritent ces livres inimitables, uniques, incompréhensibles dans leur naïveté comparée au sujet qu'ils traitent, dès qu'on n'y voit pas, à côté de l'élément humain, l'empreinte de l'esprit de Dieu. C'est un fait sans exemple, sans parallèle dans l'histoire de l'esprit humain que l'apparition à peu près simultanée de trois biographies, à ce point semblables et différentes, se répétant sans se copier, s'accordant sans rechercher l'accord, se contredisant sans avis préalable en d'insignifiants détails, racontant sans s'émerveiller les choses les plus merveilleuses, et n'affectant rien, pas plus l'admiration que la simplicité. L'histoire se montre digne du sujet.

La christologie des trois premiers Évangiles a un caractère très-spécial, très-remarquable, et dont il sera juste de déduire de notables conséquences; cette christologie est restreinte à dessein; puisée dans la source des souvenirs et des traditions de la foule, elle laisse la métaphysique de côté; elle est en grande partie purement historique, purement messianique; c'est-à-dire que, dans ces pages sublimes et naïves, *celui qui devait venir* (Mat. XI, 3; Luc VII, 19, 20), le Messie proprement dit, le Messie promis et attendu, se montre le plus souvent;

la messianité de Jésus apparaît partout; sa divinité, telle surtout que saint Jean l'enseigne après la ruine de Jérusalem, s'y montre à peine, et si l'on pouvait se représenter l'Eglise ne possédant que les trois premiers Évangiles, cette dernière croyance tiendrait dans le dogme chrétien une place très-différente. Ce n'est que par voie de raisonnement, par des inductions plus ou moins naturelles et justifiées d'après le contexte, que l'on réussit à faire jaillir de ces pages saintes les pensées sur la divinité de Jésus qui se rencontrent dans les Épîtres de saint Paul et qui abondent dans les écrits de saint Jean. Un tel genre d'interprétation encourt le reproche d'être souvent fort imprudent; le risque est grand toujours de substituer des doctrines préconçues à celles que les écrivains sacrés ont jugé convenable de présenter; nul n'a le droit d'aller au delà de leur pensée et de donner comme l'enseignement des premiers en date ce qui n'aurait été enseigné que par l'un des derniers venus, écrivant en un stage plus avancé du progrès de l'Église.

Qu'on ne se méprenne point sur la portée de ces assertions. Le silence des Évangiles synoptiques n'est que relatif et n'offre en aucun sens un démenti des épîtres pauliniennes ou des écrits johanniques;



les nuances les plus graves et les plus délicates au sujet de la divinité du Christ que l'on remarque dans l'enseignement de ces divers livres sacrés sont des nuances, non des contradictions, j'essayerai d'en donner la preuve, et ne font naître aucune difficulté qui empêche un esprit sincère d'accepter avec une foi égale la christologie de saint Paul, où déjà les rayons de la gloire céleste du Christ resplendissent, avant celle des synoptiques où brille une gloire non moins sainte, mais différente.

Les synoptiques, il faut se garder de l'oublier, représentent la pensée, la foi chrétienne telles qu'elles s'étaient conservées et propagées jusqu'alors au sein des populations de la Palestine, et surtout parmi les classes humbles et simples de la nation. Aussi, comme préambule de l'étude de la christologie de ces livres, il sera utile d'exposer rapidement l'idée que les Juifs, avant l'avénement du Christ, se faisaient du Messie.

En premier lieu, le Messie, selon les Juifs, devait être un homme, un homme ordinaire, qu'une vocation, une mission solennelle, supérieure à celle de tous les anciens prophètes et des prophètes nouveaux qu'ils s'attendaient à voir paraître avant

lui (Mat. xvi, 14; Jean i, 21, 25), revêtirait d'une puissance divine, de science et de sainteté (Luc i, 35; Jean iv, 25). A cette notion, répond souvent le terme : *Fils de l'homme*, si fréquent dans les synoptiques [1], et quelquefois le titre de : *le prophète*, que les mêmes évangiles mettent dans la bouche des contemporains du Sauveur.

Secondement, selon les Juifs, le Messie devait

[1] De appellatione : Filius hominis, quâ Jesus se Messiam professus est ; Wesselius Scholten, 1 vol. in-8°. Trajecti ad Rhenum, 1809.

Dans son premier sens le titre de Fils de l'homme équivalait à la simple désignation d'homme. Conforme au génie de la langue, il avait pu être suggéré par un trait des visions de Daniel (vii, 13). Mais ce titre, Jésus lui-même l'a choisi et préféré pour désigner sa personne, et dans bien des passages parfaitement clairs, il est ainsi désigné, ou se désigne ainsi lui-même comme Messie. Ce n'a point été un choix d'humilité ; car, sous quelque forme que ce fût, la gloire du Messie relevait pour ainsi dire l'humilité du nom ; on ne peut y voir ni une assertion de son humanité, qu'il n'avait jamais à prouver, ni une simple périphrase, encore moins une expression de l'abaissement temporaire du Fils de Dieu. Non, le titre exprime les idées réunies d'humanité et de messianité, et en ce sens Jésus se les attribue comme l'homme normal et modèle, l'idéal de l'humanité, le fait, en un mot, de la réalisation de l'idéal moral dans la personne de Celui qui revendiquait le privilége d'un nom pareil. (Voir l'Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique, de M. le Prof. Ed. Reuss, t. I, p. 233 et suiv.)

être un libérateur politique; il ferait sortir le peuple de Dieu de sa nouvelle maison de servitude; il délivrerait la race d'Abraham du joug des étrangers, et en opérant une réforme religieuse et morale, en rendant au culte de Moïse sa gloire et sa pureté, en lui donnant une nouvelle force de prosélytisme (Luc II, 79), il ouvrirait pour Israël une nouvelle ère d'indépendance et de prospérité, de zèle et de progrès. Le règne de David était pour l'orgueil national des Juifs le type traditionnel de la grandeur de la patrie (Marc XI, 10), et à ces espérances qu'explique la situation du moment, répond le titre de *Fils de David*, suggéré d'ailleurs par les oracles annonçant que le Messie descendrait de la race royale de Juda et qui étaient devenus populaires (Mat. XII, 23; XXII, 42; Luc I, 69; Jean VII, 42). Aussi, ce titre politique et religieux à la fois de Fils de David est donné à Jésus par les sectaires et les docteurs de Judée (Mat. XXII, 42; Marc XII, 35), aussi bien que par les simples et les pauvres dans leurs prières (Mat. IX, 27; XV, 22; Marc X, 47; Luc XVIII, 38) et dans leurs acclamations (Mat. XXI, 9).

Les hommes appartenant aux plus hautes classes, Joseph d'Arimathée, par exemple, membre du

Sanhédrin, envisageaient sous ces points de vue les perspectives messianiques (Marc xv, 43; Luc xxiii, 51), et ces opinions devinrent générales; *on s'imaginait*, remarque saint Luc, *que le règne de Dieu allait venir* (xix, 11). *Pour nous*, disaient les deux disciples d'Emmaüs, *nous espérions que ce serait lui qui délivrerait Israël* (xxiv, 21).

Ces deux pensées, où le temporel et le spirituel sont venus se fondre ensemble et se faire contre-poids, aboutissaient à l'attente d'une restauration de la théocratie déchue ou d'une sorte de royaume de Dieu, à la fois terrestre et politique, religieux et moral, dont l'établissement formait l'œuvre, le triomphe et la récompense du Messie. A cette double notion se rattache plus spécialement le titre de *Fils de Dieu*, qui résumait pour ainsi dire et sanctifiait les deux précédents, mais sans les effacer. Les deux premiers chapitres de saint Luc offrent, dans l'Évangile, la plus ancienne expression des espérances populaires qui régnaient parmi les Juifs et de l'idée qu'on se faisait d'avance du Messie dans les divers rangs de la société; si on relit attentivement les paroles de l'annonciation, le cantique de Zacharie, la prière de Siméon, on n'y trouvera que ces prévoyances; l'enfant promis à Marie sera

appelé *Fils du Très-Haut*, *Fils de Dieu*, et *le trône de David son père lui sera donné* (Luc I, 32, 35); il sera *un soleil levant pour éclairer ceux qui demeurent dans les ténèbres* (I, 78), *la lumière des nations*, mais aussi *la gloire du peuple d'Israël* (II, 32).

Une remarque essentielle est que le titre de Fils de Dieu n'emportait encore aucune notion plus élevée, comme le prouvent les passages où il sert de synonyme, de parallèle au simple titre de Christ ou d'Oint[1] (Mat. XVI, 16; Jean VI, 69; XI, 27; XX, 31), la déclaration de Nathanaël (I, 50), les prédications du Baptiste (I, 34), le langage officiel des interrogatoires de Caïphe (Mat. XXVI, 63; Marc XIV, 61), et même les premières prédications de saint Paul (Act. IX, 20, 22).

Le titre plus dogmatiqne et bien autrement élevé, *le Fils*, n'a reçu que plus tard toute sa signification et n'est venu que plus tard en usage; de là l'extrême rareté de ce terme dans les synoptiques, remarque importante sur laquelle il sera nécessaire de revenir. Il est naturel que la *pléni-*

[1] La complète synonymie des termes *Christ* et *Messie* est trop évidente pour qu'il soit nécessaire de la discuter (Jean I, 41; IV, 25).

tude de la Divinité résidant en Christ n'ait point été connue avant l'accomplissement de sa mission, avant qu'il se fût complétement manifesté.

1. Le premier trait de la christologie des synoptiques (en faisant exception de saint Marc) est la naissance miraculeuse de Jésus, attestée par saint Matthieu et saint Luc, non sans de notables différences ; le premier la rapporte dans un narré rapide, de forme incidente, où Joseph a la plus grande part ; le second, dans un récit circonstancié où Marie tient le premier rang.

Avant d'étudier au point de vue de ce travail cette question vivement controversée, deux préoccupations dogmatiques doivent être soigneusement écartées, et quelque difficile que soit, après une tradition obstinée de tant de siècles, cet effort d'intelligence et de piété, il est indispensable de faire abstraction de ces deux erreurs pour arriver à la vérité.

La première porte sur la tache du péché originel, que l'on a voulu par ce moyen épargner, pour ainsi dire, à Jésus. Lorsque les idées de la transmission héréditaire d'une souillure, d'une culpabilité et d'une condamnation dépendant du seul fait de la naissance, ou même de la concep-

tion, ont commencé à s'emparer des esprits, on s'est vu forcé d'admettre pour le Christ une exception. La naissance virginale semblait venir à l'appui de cette exception nécessaire, et cet usage dogmatique des récits a été pour beaucoup dans l'importance exagérée qu'on y a attachée, surtout depuis les discussions d'Augustin et de Pélage. Cette doctrine sera examinée plus loin dans la partie morale de cet essai. Ici, il suffira de faire remarquer que l'application, en tous cas, est fausse; car cette transmission du mal, dont on veut qu'une naissance miraculeuse ait préservé le Christ, est reconnue commune aux deux sexes, et ne se perpétue pas seulement par Adam, mais aussi par Ève. Rien donc ne serait gagné, pour ainsi dire ; ce moyen d'exemption de l'état de péché héréditaire ne pouvait en exempter, et l'Église romaine l'a si bien senti, que cette insuffisance a fait naître la chimère de l'immaculée conception de Marie [1]. Il n'y a pas dans les Évangiles

[1] Voir mes deux Sermons, intitulés : *Un dogme nouveau concernant la Vierge Marie* (Texte : Romains XIV, 12), et *Le culte de la Vierge* (Texte : Actes IV, 12), prêchés et publiés en 1854, et réimprimés avec des notes nouvelles dans la nouvelle édition de mon 3e Recueil de sermons.

de Matthieu et de Luc la plus légère trace de ces idées; la nativité divine de Jésus n'est nullement considérée par les deux évangélistes comme une ressource providentielle contre la corruption originelle. La pensée des auteurs sacrés est bien d'élever Jésus au-dessus de l'humanité, mais dans un sens de grandeur et d'extraction divine, et nullement par une sorte de préservatif exceptionnel d'une souillure générale.

La seconde prévention dont une foi éclairée doit se délivrer, est la gloire d'une virginité perpétuelle que la superstition, surtout depuis le IXe siècle, a décernée à Marie et même à Joseph; le Nouveau Testament, non-seulement ne contient pas un mot, pas un trait qui favorise cette donnée, mais il enseigne positivement le contraire; l'étude de la vie de famille de Jésus en offrira la démonstration (Livre III, chap. XXV). Dès lors, il faut bien admettre que ce n'est point par respect pour cette gloire, pour cette sainteté prétendue [1], que deux

[1] Ce n'est pas seulement au milieu des ténèbres du moyen âge et lorsqu'on s'occupait si ardemment, depuis le IXe siècle, des gloires de Marie et de l'Immaculée conception, que les plus étranges questions ont été soulevées et débattues. Jusque dans le XVIIe siècle et sous la plume des écrivains les plus graves, Claude, par exemple, le célèbre adversaire de Bos-

des trois synoptiques ont consigné dans leurs livres le prodige de la nativité divine.

Ces deux idées, celle de l'exemption d'une corruption originelle, celle de la perpétuité de la vir-

suet, on s'est posé des problèmes qui, aujourd'hui, répugneraient à la piété la plus candide. (Voir, dans les œuvres de Claude, Traité de Jésus-Christ, liv. v, chap. IX.)

Sur la superstitieuse admiration décernée à la virginité, un des thèmes favoris et des anciens auteurs ecclésiastiques et des modernes, on peut consulter Tertullien, hist. de la Pudicité, chap. VI. — S. Jérôme, contre Jovinien. — Bossuet, Élévations sur les Mystères, XVI semaine, 2e El. — Bergier, Dictionnaire de Théologie, t. VIII, p. 368.)

Il peut être permis d'indiquer ici une idée importante qui demanderait une étude à part : l'influence que la manière différente d'envisager ce grand fait physiologique de la différence des sexes, exerce sur la direction théorique et pratique de la religion. Cette recherche tournerait à la gloire de la pure foi évangélique, et l'un des documents de cette question qu'il conviendrait d'analyser avec le plus de soin serait un très-remarquable et très-pieux ouvrage, qui a pour auteur un ministre de l'Église anglicane, le Rév. G. D. Haughton, intitulé : « Les sexes dans le monde à venir (On sex in the world to come), 1 vol. in-8°, Londres, 1841. L'auteur tente de démontrer, en s'appuyant sur des preuves morales et des déductions scripturaires, que des différences natives, réglées et mesurées par la création, différences d'esprit et de caractère, de tendresse et de dévouement, surtout de religiosité, existent entre les sexes, expliquent la diversité de leurs devoirs, et que puisqu'elles sont constitutives de l'être humain, ces différences spirituelles doivent exister encore dans la vie future. Il serait à désirer que ce livre fût traduit, ne fût-

ginité de Marie, sont, en les supposant un moment justes et fondées, d'une extrême gravité par rapport et au Christ et à sa mère, et si elles avaient tenu dans la foi des premiers chrétiens la grande place qu'on leur a donnée plus tard dans la théologie chrétienne, il serait inexplicable que saint Matthieu ne parle qu'incidemment de la naissance virginale, que saint Luc seul en donne un narré détaillé, et que leurs évangiles ne contiennent pas la moindre allusion rétrospective à ce sujet ; il serait inexplicable que saint Marc soit muet sur ce fait, qu'il indique comme le véritable *commencement* de l'Évangile la prédication de Jean-Baptiste (Marc I, 1), et que les apôtres n'aient connu dans leurs prédications que ce même point de départ (Act. x, 37) ; il serait inexplicable enfin que saint Jean, dont la pensée est toujours si remplie de la divinité du Christ, ne dise rien de sa naissance divine, qu'aucun des auteurs sacrés du Nouveau Testament ne la rappelle, et que saint Paul n'y fasse aucune allusion, pas même quand le mot : *né de*

ce que pour montrer comment la foi protestante sait traiter de pareilles matières, et pour rappeler comment une foi différente les traite, je renvoie à la Lettre que j'ai adressée en 1844 à l'archevêque de Lyon.

femme pouvait si naturellement l'y amener (Gal. IV, 14) [1]. Enfin, n'oublions pas que Jésus, dans les nombreuses occasions où il défend sa messianité et sa divinité, ne se refère jamais au prodige de sa naissance. Le moins qu'il soit possible de déduire de ce silence de la plupart des écrivains sacrés et du Seigneur lui-même, est que le fait a reçu, par le développement graduel de la théologie chrétienne, une importance qui n'y avait point été attachée dans le principe.

Il est digne de remarque que la meilleure garantie peut-être de sa vérité se puise dans un ordre d'idées diamétralement opposées à ces deux anciennes erreurs, que l'on a prétendu étayer sur le prodige de la nativité. Cette preuve de la confiance que mérite le récit et de l'invraisemblance que les auteurs sacrés aient donné un mythe pour un fait, une légende pour une réalité, est dans la manière dont ils font mention des frères et sœurs [2] de Jésus.

[1] Voir sur ce passage Michaelis (Scholia), Borger (Interpretatio Epist. ad Gal.) et Schott (Comm. Perpet.), qui tous acceptent le texte ordinaire, ainsi que les divers éditeurs modernes qui font autorité, en rejetant une rédaction plus favorable au sens dogmatique officiel.

[2] Les textes où il est question des sœurs de Jésus, sont Matt. XIII, 46; Marc VI, 3. Quelques manuscrits y ajoutent

Si les évangélistes, imbus déjà de cette vaine et superstitieuse admiration de la virginité qui a régné plus tard, s'étaient laissé entraîner par ce préjugé à sanctionner des fables populaires sur une naissance virginale, ce même préjugé ne leur aurait pas permis de rapporter sans correctif les termes dans lesquels les Juifs de Nazareth parlent de la mère, des frères, des sœurs du Sauveur (Mat. XIII, 55; Luc VIII, 20), et qu'un correctif de ce genre s'offrit naturellement à la pensée de saint Luc, la preuve en existe au sujet même de la nativité.

En effet, il fait une réserve analogue dans le tableau de la généalogie du Christ qu'il nous a conservé; elle forme une preuve directe contre la conjecture de l'insertion dans son évangile d'un fragment de quelque évangile de l'enfance, qu'il aurait accueilli plutôt comme un naïf témoignage de l'admiration populaire que comme le récit d'un fait réel et certain. C'est son opinion personnelle

Marc III, 32, et portent dans ce verset : *Ta mère et tes frères et tes sœurs sont là dehors qui te demandent.* Le mot *sœurs* a pu d'autant plus facilement se glisser dans ce texte de saint Marc qu'il se trouve dans la réponse du Seigneur telle que les deux premiers synoptiques l'ont rapportée, réponse que Luc, évidemment, abrége.

qu'il exprime d'une manière positive dès l'entrée de cette généalogie, quand il dit : *Jésus, fils (comme on le croyait) de Joseph* (Luc III, 23).

De tout ce qui précède, il est permis de conclure qu'une foi éclairée et libre doit voir dans le narré de la nativité, non pas seulement une thèse de théologie, mais une question de critique. La religion, tranquille devant les insondables secrets de la conception et de la maternité que la science ne peut pénétrer, reconnaît que toute naissance est providentielle et que l'historien sacré a raison de faire dire par l'ange de l'annonciation : *rien n'est impossible à Dieu* (Luc I, 37). Aussi, dans la persuasion que les mystères de la nature sont aussi profonds que ceux de la foi, nous laisserons les adorateurs de la Vierge, les inventeurs des fables antiques ou récentes, qui l'ont érigée en mère de Dieu et reine du monde, considérer cette première page de l'Évangile comme un fondement sans lequel le nouveau sanctuaire ne pouvait s'édifier; nous ne croirons nullement ce prodige supérieur à celui de la résurrection du Christ, et dès que l'authenticité des textes est reconnue, ce qui paraît surtout intéressant et utile, c'est de rechercher le motif qui a porté deux évangélistes à consacrer ce

souvenir, omis par d'autres écrivains sacrés, Marc, Jean et tous les épistolaires, et sur lequel Jésus lui-même garde le silence.

Malgré la diversité de la forme, malgré les divergences notables de détails, la pensée de Matthieu et de Luc est identique et ne peut être l'objet d'un doute, même si l'on admet que les circonstances des deux annonciations adressées, l'une à Joseph selon saint Matthieu, l'autre à Marie selon saint Luc, sont des traditions qui représentent des communications divines, mais subjectives et intérieures. Cette pensée est que le second Adam a pris sa place au sein de l'humanité humainement et divinement à la fois: humainement, parce qu'il est *notre frère* (Mat. XVIII, 10; Rom. VIII, 29; Héb. II, 11); divinement, parce qu'il est le Fils. Sa qualité permanente de Fils de Dieu, sa qualité temporaire d'homme mortel, devait se concilier à travers toute sa mission, et dès le premier moment. Dans ce sens, le prodige se conçoit, se justifie, s'accorde avec l'Evangile. L'intention des deux historiens sacrés, en consignant le fait dans leurs livres, se découvre ; ils ont voulu donner une preuve de plus, indirecte sans doute, mais très propre à frapper les esprits, de la messianité et de la divinité de Jésus-

Christ. On conçoit cependant que les autres écrivains sacrés, notamment Paul et Jean, n'aient pas cru nécessaire de remonter dans leur dogmatisme ou leurs récits jusqu'à la naissance de Jésus; sa messianité et sa divinité s'offraient à leur esprit établies sur des témoignages et des certitudes qui leur ont fait considérer comme surabondante la preuve à déduire du prodige de sa naissance.

Dans les pages qui suivent, il sera prouvé que les synoptiques s'attachent beaucoup plus à l'idée de la messianité de Jésus qu'à celle de sa divinité, et que de l'une et de l'autre, ils se préoccupent historiquement bien plus que dogmatiquement; dans la naissance miraculeuse, le dogme est sous-entendu, mais cette naissance est un fait; dès lors, il est naturel que ce soit saint Matthieu et saint Luc qui le rapportent.

2. Les titres donnés à Jésus dans les trois premiers évangiles, à un petit nombre d'exceptions près, n'expriment en effet que sa qualité de Messie. Il est désigné comme *Fils de Dieu* dans un assez grand nombre de textes, depuis l'avertissement de l'ange (Luc I, 35) et la tentation au désert (Mat. IV, 3; Luc IV, 3) jusqu'à la condamnation (XXII, 70) et la croix (Mat. XXVII, 54), quelquefois

avec des variantes, telles que *Fils bien-aimé* (Mat. III, 17; XVII, 5. Marc I, 11; IX, 7. Luc III, 22; IX, 35; XX, 13), *Fils du Dieu vivant* (XVI, 16), *Fils du Dieu béni* (Marc, XIV, 61) ou *Fils du Dieu très-haut* (V, 7; Luc VIII, 28); c'est toujours le nom juif, le nom historique du Messie, du Sauveur attendu, et nullement le titre dogmatique de Jésus considéré dans sa gloire divine. Ailleurs, il est nommé *prophète* (Mat. XXI, 11, 46; Marc VI, 15; Jean IV, 19; IX, 17), ou *le prophète*, dans un sens de prééminence (VII, 40), *le prophète qui devait venir dans le monde* (VI, 14) *prophète du souverain* (Luc I, 76), *un grand prophète* (VII, 16), *un prophète puissant en œuvres et en paroles* (XXIV, 19), *le saint de Dieu* (Marc I, 24), *Christ, Fils de Dieu* (Mat. VIII, 29; Luc IV, 40), *Fils de David* (Mat. IX, 27; XXI, 9), *l'Oint de Dieu* (Luc IX, 20), *le Roi qui vient au nom du Seigneur* (XIX, 38), et pas une seule de ces dénominations, comme le prouvent la contexture des récits et la suite des idées, ne dépasse la messianité du Sauveur et n'atteint jusqu'aux doctrines de Paul et de Jean sur sa divinité.

En outre, le titre que les synoptiques emploient de préférence et le plus fréquemment, est celui de

Fils de l'homme, dont le sens a déjà été indiqué; les passages abondent où ils se servent de cette expression, et il est à remarquer qu'elle revient surtout lorsqu'il s'agit du triomphe et du règne du Messie (Mat. x, 23; xiii, 41; xvi, 27; xix, 28; xxiv, 27; xxv, 31; xxvi, 64. Marc xiii, 26; xiv, 62. Luc xii, 8; xxi, 36; xxvi, 69). Ce titre, si l'on fait une étude et une comparaison attentive des passages isolés ou parallèles qui le reproduisent, emporte deux idées, celle de la nature humaine et celle d'une prééminence unique sur le reste des hommes; en d'autres termes, d'une réalisation personnelle, active, vivante de l'homme idéal, de l'homme parfait; c'est dans ce sens que Jésus lui-même l'a préféré; c'est donc un titre sans égal de gloire et de sainteté; mais ce n'est point une formule qui révèle la nature divine [1].

Le titre suprême de Jésus, *le Fils*, ne paraît dans les synoptiques qu'en trois passages (Mat. xi, 27; Luc x, 22; Marc xiii, 72, Mat. xxviii, 19), sur lesquels il y aura lieu de revenir; cette fréquence de la désignation : *Fils de l'homme*, cette rareté de la désignation; *le Fils*, est directement

[1] Voir ci-dessus la note, p. 91.

l'inverse de l'usage qu'on en trouve dans les Épîtres de saint Paul.

3. Les plus étonnants prodiges sont racontés dans les synoptiques avec cette simplicité inimitable qui ne se rencontre à ce degré que dans ces livres parmi tous les livres. Souvent, les évangélistes terminent leurs récits en rendant compte des impressions éprouvées par les objets ou les témoins de ces miracles et rapportent les expressions de leur reconnaissance ou de leur admiration (Marc I, 27 ; Luc IV, 36 ; Marc V, 20 ; Mat. IX, 8. Marc II, 12 ; Luc V, 26 ; VII, 16. Mat. VIII, 27 ; Marc IV, 41 ; Luc VIII, 25) ; il n'y a pas une seule de ces paroles d'étonnement, de gratitude ou de louange, dont ces trois évangiles nous ont conservé le souvenir, qui s'élève à l'idée de la divinité de Jésus. Cette remarque s'applique même aux récits des résurrections qu'il a opérées (Mat. XX, 26 ; Marc V, 42. Luc VIII, 56 ; VII, 16).

4. Dans la procédure que le Sanhédrin poursuit contre le Christ, la seule accusation portée est relative à l'usurpation du caractère de Messie ; aucune allusion n'est faite à la prétention de s'égaler à Dieu (Mat. XXVI, 63 ; Marc XIV, 61 ; Luc XXII, 67, 70), quoiqu'elle lui eût été reprochée (Jean V, 18).

5. Après la mort du Seigneur, tout dans les trois Évangiles, les récits, les discours, les promesses, tout est encore purement messianique. Qu'on relise avec attention les dernières pages, ou pour parler plus exactement, les dernières lignes des synoptiques, car leur concision est ici surprenante ; il s'agit de l'ordre donné aux disciples de se rendre en Galilée et d'y attendre leur maître, afin de recevoir ses dernières instructions, à distance de Jérusalem, du Sanhédrin, du Prétoire, et à l'abri des troubles, des périls, qu'une réunion trop considérable pouvait exciter; il s'agit de l'incrédulité avec laquelle furent accueillies les premières annonces de sa résurrection, de la fondation de l'Église et de la promesse réitérée de l'envoi du Saint-Esprit. Rien, nous le répétons, rien dans ces souvenirs ne sort de la sphère de la messianité; l'ascension même n'en sortait pas pour la foi des contemporains du Seigneur; selon les synoptiques, selon la foi qu'ils reproduisent et qu'ils enseignent, le triomphe, l'exaltation, le règne du Christ est un simple élément de sa messianité.

6. Quant à la distinction nettement déclarée entre Jésus et Dieu et à sa subordination au Père, Jésus, selon les synoptiques, s'en exprime en ter-

mes formels : *Si quelqu'un a honte de moi et de ma parole, le Fils de l'Homme aura honte de lui, lorsqu'il viendra accompagné des saints anges et dans la gloire de son Père* (Mat. VIII, 38), et saint Luc, plus explicite, rapporte ainsi cette déclaration : *Lorsque je viendrai environné de ma gloire, de celle de mon Père et des saints anges...* (IX, 26).

Qui vous reçoit, est-il dit aux apôtres, *me reçoit, et qui me reçoit reçoit Celui qui m'a envoyé* (Mat, X, 40). Un passage, non parallèle, mais analogue, se lit dans saint Luc, adressé aux apôtres : *Qui vous rejette me rejette, et qui me rejette rejette Celui qui m'a envoyé* (X, 16). Ces remarquables paroles veulent être considérées dans leur entier, dans leur liaison ; elles présentent une gradation dont chaque degré est expliqué et confirmé par le suivant ; c'est le même rapport qui se trouve indiqué comme existant entre les apôtres et le Christ d'une part, et de l'autre entre le Christ et Dieu.

Dans une mémorable circonstance, les trois Évangiles nous montrent Jésus évitant avec un soin extrême de se servir d'expressions qui auraient pu amener ses auditeurs à l'idée d'une identité positive avec Dieu, et ce soin, il le prend

lorsque les attaques de ses ennemis lui offraient l'opportunité la plus naturelle, la plus légitime de les confondre par une réponse directe en ce sens; qu'on relise la mémorable guérison du paralytique de Capernaum (Mat. XI, 1, etc. Marc II, 1, etc. Luc, V, 17, etc.). Au malade qu'on lui présente d'une façon qui témoigne assez de sa foi, le Seigneur dit seulement : *Prends courage, tes péchés te sont pardonnés.* Scribes et pharisiens aussitôt se récrient : *Cet homme blasphème; quel autre que Dieu seul peut pardonner les péchés?* Certes, l'instant était propice pour s'égaler à Dieu; mais insensible à ce défi, le Seigneur ne prononce pas un mot qui laisse présumer sa divinité; il ne sort pas de la question du droit de pardonner; sur ce point, il s'en réfère à sa puissance miraculeuse, et les trois synoptiques rendent sa pensée en se servant du titre qu'ils préfèrent si souvent : *Afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir sur la terre de pardonner les péchés... lève-toi,* dit-il au paralytique. Il est évident que le Christ ne suit pas ses adversaires sur le terrain où la conscience de son identité avec son Père céleste aurait dû l'entraîner.

C'est dans un sens non moins restrictif qu'il ré-

pond à la demande des deux apôtres d'occuper les deux premières places dans son royaume ; la pensée de cette prétention se renfermait dans les espérances du règne d'un Messie temporel, l'universelle erreur d'Israël courbé sous le joug des païens ; Jésus, à l'instant, force les fils de Zébédée à spiritualiser pour ainsi dire leur ambition ; il leur prédit le plus amer calice à boire, un sanglant baptême à recevoir, et il ajoute : *D'être assis à ma droite et à ma gauche, ce n'est point à moi de l'accorder ; cela n'appartient qu'à ceux à qui mon Père l'a destiné* (Mat. xx, 23 ; Marc x, 40).

La même distinction est exprimée dans la belle et touchante description du jugement. Jésus y est désigné comme *Fils de l'homme*, comme *Roi*, comme *Seigneur*, et il dit cependant : *Venez, les bénis de mon Père, prendre possession du royaume qu'il vous a préparé dès la création du monde.* (Mat. xxv, 34.) Est-il possible de rendre avec plus de netteté l'idée d'une mission dont les limites et les droits ont été fixés par un pouvoir supérieur?

A ces déclarations du Seigneur vient se joindre dans le même sens sa réponse au jeune homme qui, pour se le rendre favorable, l'interpelle en le nommant *bon Maître!* Le reproche (c'en est un, évi-

demment, que le Christ prononce, est sans nul doute une de ses paroles les plus remarquables et dont la force et la clarté s'harmonisent parfaitement avec l'esprit de la christologie de saint Paul, quand on donne aux mots toute leur valeur. Jésus répond : *Pourquoi m'appelles-tu bon? Il n'y a qu'un seul bon, c'est Dieu* (Marc. x, 18 ; Luc. xviii, 19), et dans la rédaction de saint Matthieu le sens est le même malgré l'adoucissement que peut-être elle présente (xix, 17)[1]. Le jeune docteur veut arriver à *la vie éternelle* par la perfection légale, par l'accomplissement fidèle de la loi de

[1] Les récits de S. Marc et de S. Luc sont parfaitement d'accord. Mais selon une manière de lire et de traduire le parallèle de S. Matthieu, le Christ aurait répondu : *Pourquoi m'interroges-tu touchant ce qui est bon? Il n'y a qu'un seul bon*, à qui il convient de s'adresser. Tous les interprètes s'attachent au texte de S. Marc et de S. Luc qui présentent les idées dans leur liaison naturelle, et d'ailleurs la réponse du Christ, telle que Matthieu la donne, a la même force et autorise les mêmes conséquences. A d'autres signes, on reconnaît que la rédaction du premier évangile est incertaine ; il est dit que la personne qui interroge Jésus est un jeune homme, et l'instant après qu'il a gardé tous les commandements dès sa jeunesse ; ce qui semble en contradiction. Cependant les mots *depuis ma jeunesse* se trouvent dans la plupart des monuments, excepté le manuscrit du Vatican, et des plus récents éditeurs, les uns les reçoivent, les autres les rejettent.

Moïse, et pour obtenir de Jésus la confirmation de son espérance, il le reconnaît juge compétent de ce degré de perfection en lui donnant le titre de *bon Maître* ou de docteur parfait selon la mesure de la loi ; Jésus, à l'instant, le force à s'élever de l'idée de la bonté relative et préliminaire qu'exige la loi à celle de la bonté absolue, incommensurable, infinie, en lui disant : Dieu seul est bon dans le sens suprême. Il est impossible que Jésus ait voulu élever seulement au-dessus des vertus de l'humanité et de la sainteté de la loi celui qu'il déclare posséder seul la parfaite bonté, et dans le sens d'une perfection humaine, Jésus n'aurait pu refuser le titre de bon, lui qui disait à ses adversaires : *Qui de vous me convaincra de péché ?* (Jean VIII, 46.) En un mot, c'est de l'infini qu'il s'agit dans la réponse du Christ, et la seule interprétation acceptable est que Jésus, ici, ne permet pas qu'on lui attribue l'absolu, l'infinité ; il laisse, pour ainsi dire, ce caractère à son Père céleste ; il ne se le reconnaît point à lui-même et ne le reconnaît qu'à Dieu. Sa réponse a ce sens, ou elle n'en a aucun [1].

[1] « Ici l'idée du bien est prise de si haut qu'elle est déclarée n'exister *in concreto* que dans la personne de Dieu seul. » (Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique, de M. le Prof. Ed. Reuss, I, 194.)

7. Il est digne de remarque que cette constante préférence accordée par les synoptiques à la messianité de Jésus et qui n'est, sans ombre de doute, que le reflet fidèle des sources où ils puisent leurs récits, n'affaiblit nullement le côté surhumain et merveilleux; loin de là; sans parler des miracles, c'est dans ces premiers évangiles que se trouvent les tableaux de trois des scènes les plus extraordinaires de la vie du Christ, son baptême, la tentation au désert et la transfiguration; ces narrés sont ceux peut-être où l'élément céleste et miraculeux a le plus de part; mais la manière dont ils sont présentés ne contredit en rien, et, bien au contraire, confirme implicitement le point de vue messianique de ces livres. Il serait vain de songer même à esquisser les innombrables questions, les graves difficultés que soulèvent ces pages de leurs récits, sur lesquelles les commentateurs des diverses écoles sont encore loin de s'entendre; il faut se restreindre à ce qui touche le sujet spécial de la première partie de ce traité; d'autant plus que les meilleurs interprètes éclaircissent les questions relatives au baptême de Jésus par le quatrième évangile et que mêler le témoignage de saint Jean aux récits des synoptiques serait faire sortir la discus-

sion de l'ordre de l'apparition des livres du Nouveau Testament. Une simple indication, ici, doit suffire, et la question sera reprise plus loin, en traitant du développement spirituel de Jésus (Liv. III, chap. XXVI).

Le baptême du Christ, autant dans la partie merveilleuse de l'événement que dans la partie purement terrestre, est le début de son ministère; c'en est le premier moment, et dès ce moment, il agit, il parle, il enseigne comme Messie, comme Sauveur; sa vie privée cesse; sa vie publique commence. Les synoptiques s'attachent à présenter le fait sous cet aspect; les merveilles divines dont est semé leur récit, ne voilent nullement l'intention qui se montre à chaque ligne d'établir une distinction précise entre Jésus dans la paix et l'obscurité de l'atelier de Nazareth et Jésus dans les luttes et la gloire de son ministère divin. Le caractère messianique de ce préambule que les synoptiques placent au début de l'histoire, se retrouve dans tous les détails : c'est un trait messianique que cette déclaration de Jésus au Baptiste : mot à mot, il faut *accomplir toute justice*, c'est-à-dire : il faut suivre l'usage consacré, observer les convenances nécessaires ; c'est un trait messianique que

la descente du Saint-Esprit sur Jésus ; n'est-ce pas en qualité de Messie que Jésus pouvait le recevoir ? La messianité se retrouve même dans la bénédiction prononcée par la voix du ciel : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai pris tout mon plaisir* [1] ; et quel plaisir Dieu peut-il alors prendre en Christ, si ce n'est la rédemption ?

Saint Luc confirme les aperçus qui précèdent, en faisant suivre le récit du baptême et de l'effusion de l'esprit par ces mots : *Jésus était âgé de trente ans, lorsqu'il commença* son ministère (Luc III, 23).

8. A l'entrée du Christ dans ses fonctions augustes de Sauveur se rattache la scène de la tentation au désert ; les synoptiques sont d'accord pour placer ce fait au retour du Jourdain, et saint Luc s'explique formellement dans ce sens (IV, 1.) L'étude complète de cette question appartient aussi à la

[1] La plupart de nos versions traduisent par : *en qui j'ai mis toute mon affection*. Le force du sens est mieux rendue par cette traduction plus naïve, qui exprime l'idée d'un acquiescement, d'une approbation entière que Dieu donne avec une complète indépendance à l'œuvre du salut du monde. Aussi, S. Paul se sert du même terme pour désigner le plan de la rédemption décrété par le Père. (1 Cor. I, 21 ; Eph. I, 5, 9.) (Voir le Lexicon græco-latinum de Bretschneider, p. 170.)

dernière partie de ce traité, à l'aspect moral de la christologie (Livre III, Chap. XXVIII.) Il suffit ici de faire remarquer que l'idée de tentation et d'épreuve, totalement inapplicable à l'Être absolu et infini, *Dieu ne peut être tenté par aucun mal*, dit saint Jacques (I, 13), s'accordait bien plus facilement avec les données messianiques qui prédominent dans les trois premiers évangiles.

9. La transfiguration présente des difficultés analogues à celles du baptême de Jésus, et plus variées, plus épineuses, plus étranges encore. Les synoptiques seuls la racontent, et saint Luc avec plus de suite et plus de soin que saint Matthieu et saint Marc. C'est un premier sujet d'étonnement que saint Jean, qui se donne pour sujet spécial de son évangile la divinité du Seigneur, passe sous silence la scène la plus divine qui ait un moment interrompu sa carrière mortelle. Il est remarquable que la même parole de bénédiction prononcée lors du baptême est ici répétée, avec cette addition qui se lit dans les trois évangiles : *Écoutez-le*, et avec une variante dans saint Marc et saint Luc ; ils se servent de mots qui expriment simplement l'idée d'amour et de préférence, et saint Matthieu, du terme déjà employé par les trois synoptiques dans

le récit du baptême et qui signifie plutôt l'approbation et le plaisir. (Matt. XVII, 5; Marc IX, 6; Luc IX, 34.)

Quelle idée se faire de l'événement, quel sens donner au récit? Est-ce une vision, un songe, un évanouissement prolongé des trois apôtres qui accompagnaient le Seigneur, ou une impression intime qui s'est traduite ainsi, qui s'est communiquée sous cette forme? Est-ce un moment de la vie divine de Jésus intercalé, pour ainsi dire, dans sa vie mortelle, une communication d'un moment avec le monde des esprits? S'il s'agit d'un songe pendant un sommeil ordinaire, comment le même rêve s'est-il offert simultanément à l'esprit, si différent, des trois disciples, au point qu'ils ont cru entendre prononcer dans les airs les mêmes paroles? S'il s'agit d'une vision surnaturelle ou d'un songe envoyé, comment en saisir l'intention, en comprendre l'utilité et l'enseignement? On n'arrive à le découvrir que d'une façon très-conjecturale; les trois premiers évangiles dans la suite de leurs récits, les Actes, les Épîtres postérieures aux synoptiques, l'Évangile et l'Épître de saint Jean ne contiennent aucune allusion à cette scène extraordinaire; ils n'en font en aucun passage ressortir

les conséquences, ils semblent l'ignorer. Jésus, en descendant de la montagne, défend aux trois témoins du prodige d'en faire à personne le récit, *avant que le Fils de l'homme soit ressuscité des morts* (Mat. XVII, 9 ; Marc IX, 9), et saint Luc affirme qu'en effet *ils ne racontèrent à personne, en ces jours, rien de ce qu'ils avaient vu* (IX, 36); mais la résurrection, date précise du silence imposé, avait levé la défense ; l'impression d'un si grand événement, unique dans l'Évangile et que l'ascension paraissait expliquer, aurait dû produire une impression dont le retentissement serait venu jusqu'à nous.

Jusqu'à la résurrection, cette scène n'a donc servi qu'à ses témoins ; quoique personnelle au Christ, le Christ, il le semble, n'en tirait aucun avantage, aucune force, aucune consolation ; il n'en a pas été comme de l'envoi de l'ange en Gethsémané. Si ce prodige n'a été utile qu'à Jean, Jacques et Pierre, le but le plus probable était de déraciner dans leur esprit le préjugé d'un règne temporel et mondain, de spiritualiser leurs notions de la messianité, de contrebalancer l'impression de terreur, de découragement, de tristesse produite par la première annonce de la passion

et de la mort, et de les convaincre que ces souffrances et cette fin étaient volontaires de la part de ce Sauveur glorieux qui, par une transfiguration, pouvait à volonté s'y soustraire. Mais il faut convenir que ces explications, plausibles à première vue, ont quelque chose de recherché, d'ingénieux, de forcé qui ne satisfait pas complétement. Ce sont des commentaires imaginés après coup. Le moyen semble disproportionné avec le but, et le silence du Nouveau Testament est peu favorable à ces interprétations; la portée n'en semble-t-elle pas en dehors de la sphère de l'intelligence et de la foi des humbles disciples du Seigneur? Tout le récit indique qu'ils n'ont pas eu de l'événement une idée claire et distincte et n'ont su ce qu'ils devaient en penser, en conclure; le fait, mieux compris, eût été raconté autrement, et le mot célèbre de Pierre : *Seigneur, il nous est bon de demeurer ici ; si tu le veux, nous y ferons trois tentes, une pour toi, une pour Moïse et une pour Elie* (Mat. XVII, 4; Marc IX, 5; Luc IX, 33), témoigne du trouble de leur esprit et montre assez qu'ils sont restés dans le vague sur le sens de cette manifestation. S. Marc et S. Luc font tous deux cette remarque que Pierre *ne savait pas bien ce qu'il disait,*

Au milieu de ces incertitudes, il est facile cependant de relever le sens le plus certain des récits : la scène entière du Thabor se renferme dans le cercle nettement circonscrit de la messianité. Une prière de Jésus; puis, la splendeur de son visage et de sa personne; ses vêtements brillant d'une blancheur éclatante; l'apparition à ses côtés des deux représentants théocratiques de la loi et de la prophétie, Moïse et Elie; l'entretien de Jésus avec eux (et c'est ici le trait le plus clair du récit) *sur la fin qui l'attendait à Jérusalem* (Luc IX, 31) [1]; cette gloire du Christ et la présence des deux prophètes, visibles pour les apôtres au moment de leur réveil; la nuée, l'antique signe de la présence de Dieu, qui enveloppe toute cette scène mystérieuse; la disparition dans ces ténèbres des deux envoyés divins et la voix du ciel retentissant du sein de l'obscurité, il est évident que tous les traits

[1] Il est très-remarquable que S. Luc seul indique le sujet de l'entretien du Sauveur et des deux prophètes. C'est là une des meilleures preuves de détail que S. Luc a écrit après S. Matthieu et S. Marc ; il explique par cette remarque très-importante le récit de cette scène si mystérieuse et la fait rentrer dans la série des faits relatifs à la messianité, à la mission du Christ comme Rédempteur. Certes, ce n'est pas sans un grave motif qu'il rattache l'un à l'autre deux événements aussi différents que la transfiguration et la passion,

de ce tableau sont relatifs à la mission du Sauveur en ce monde; sa divinité, sa préexistence, son origine éternelle, sa séance même à la droite de Dieu, en un mot l'exorde du quatrième évangile n'y sont point nécessairement impliqués; la foi ne saurait voir là toutes ces choses que si, au préalable, elle les a vues ailleurs; le Thabor peut conduire au ciel, mais le ciel est au delà; au sein de cette splendeur c'est le Christ, homme, qui apparaît. Ainsi, la christologie des synoptiques, dans les pages où la majesté du Sauveur est dépeinte comme environnée de la gloire la plus surhumaine, reste fidèle à elle-même et s'attache par tous les points à dépeindre le Rédempteur promis à l'humanité.

10. Il reste à recueillir les trois passages qui contiennent l'expression *le Fils*, et qui, sans contredit, sont les plus importants enseignements qu'offrent les synoptiques sur la nature du Christ; ils donnent la clef de leur christologie [1].

[1] Le payement du didragme (Matt. XVII, 24-27) affirme la nature divine, mais par voie d'induction. Cet impôt formait une capitation volontaire destinée aux dépenses du culte et à l'entretien du temple (Ex. XXX, 13, 2 Chron. XXIV, 6). Les collecteurs, incertains si Jésus peut être appelé à le payer, s'adressent à Pierre. Jésus le prévient et lui dit : *De qui les*

Le premier de ces textes se trouve en termes identiques dans saint Matthieu et saint Luc ; mais il est très-vraisemblable que ce dernier l'insère à sa véritable place et le rattache aux circonstances même qui y ont donné lieu. Saint Matthieu rapporte cette invocation de Jésus comme faisant suite à l'une des censures prononcées contre l'incrédulité des villes de Galilée (Mat. XI, 27), et saint Luc, au récit du retour des soixante et dix disciples. Emu d'une sainte joie à la pensée du bien déjà produit par des instruments si faibles, Jésus adresse cette prière : *Je te rends grâce, mon Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce qu'ayant caché ces choses aux savants et aux sages, tu les as révélées aux enfants ; oui, mon Père, tu l'as voulu ainsi dans ta bonté!* Et s'adressant aux disciples, il ajoute : *Mon Père m'a enseigné toutes choses ; nul autre que le Père ne sait qui est le Fils, et nul autre*

rois de la terre prélèvent-ils des tributs? de leurs enfants ou de ceux qui ne sont point de leur famille? — De ceux qui ne sont point de leur famille, répond l'apôtre. Jésus lui repartit : *les enfants sont donc exempts.* Il est clair que Jésus réclame ici l'immunité que son caractère de Messie justifie ; mais la forme annonce quelque chose de plus que la messianité. (Voir Néander, Vie de Jésus, II, 228, et Cellerier, Manuel d'Herméneutique, p. 141.)

que le Fils et celui à qui le Fils voudra le révéler, ne sait qui est le Père (Luc x, 22). Évidemment la pensée n'est point : nul autre que le Père ne connaît le Fils comme homme et comme Sauveur ; le fond de cette assertion porte sur la véritable nature de Dieu et de Christ, et notre divin Maître déclare que Dieu seul connaît la nature de Christ, comme Christ seul celle de Dieu, dont seul il est l'image empreinte ; secondement, que la vraie connaissance de Dieu ne s'acquiert que par l'enseignement de Christ et que la connaissance de Christ, dans le degré où elle est possible et salutaire, est un don de Dieu. Les deux termes de la déclaration se font contre-poids l'un à l'autre et ne peuvent se disjoindre ; le premier membre de la phrase doit se doubler, pour ainsi dire, et s'appliquer à la connaissance de Christ communiquée par le Père, comme celle du Père l'est par Christ ; ainsi seulement le sens est complet. Sur toute cette interprétation, les commentateurs sont d'accord. A cette affirmation si expresse, Jésus a été amené par l'idée qui précède, savoir, que les choses religieuses sont cachées aux sages et aux savants et révélées aux enfants, c'est-à-dire que, par la science, la dogmatique, la métaphysique

de la religion, on n'arrive pas à la religion ; que ces hautes recherches n'en forment pas l'essentiel, ne tiennent la première place ni dans la conversion personnelle, ni dans l'œuvre de la diffusion du christianisme ; que la vie chrétienne s'obtient et s'entretient et que la foi s'éclaire et s'affermit à d'autres conditions. Ce sens donné aux paroles du Sauveur par leur liaison même n'est pas contestable. En résumé, les synoptiques enseignent donc que la nature du Fils est comprise seulement par Dieu, et c'est le Fils lui-même qui le déclare.

11. On vient de voir que Jésus rapporte à Dieu toute sa science ; *mon Père m'a enseigné toutes choses*, c'est-à-dire, toutes les choses que je sais ; en effet, ce sens est exigé par le deuxième texte qui contient l'expression : *le Fils*, le célèbre passage de saint Marc (XIII, 32). Le Christ, parlant de la fin du monde, dit à ses apôtres : *Quant à ce jour, quant à cette heure, personne ne le sait, pas même les anges du ciel, pas même le Fils, mais le Père seul*. Le mot, *pas même le Fils*, est certainement authentique : tous les manuscrits l'admettent ; un seul, et l'un des moins importants, l'omet ; tous les exégètes et les éditeurs le reconnaissent. On

peut dire que ce texte a fait le désespoir des théologiens qui en ont rejeté le sens naturel [1], et c'est fermer les yeux à la lumière, c'est donner un démenti au Christ lui-même que de ne pas y voir la preuve la plus claire que la christologie de saint Marc n'enseigne pas l'identité ou la confusion du Christ et de Dieu, mais au contraire la subordination. Il est impossible d'ignorer et de savoir à la fois, d'ignorer dans une qualité et de savoir dans une autre, et de quel côté se trouve la supériorité, si ce n'est du côté de la science? Et ce n'est pas Jésus de Nazareth qui ignore, c'est *le Fils* [2].

[1] Irénée a dit : « Si l'on demande pourquoi le Fils à qui le Père communique toutes choses, déclare que le Père seul connaît cette heure et ce jour, aucune raison plus convenable et plus juste, aucune autre sans péril ne peut être alléguée (le Seigneur étant le seul docteur véridique) si ce n'est celle qu'il nous enseigne lui-même, savoir : le Père est au-dessus de tous ; car, a-t-il dit, le Père est plus grand que moi. » (Lib. II, cap. XLIX.) Ceci est la plus ancienne interprétation connue de ce texte.

Il est inutile de s'arrêter à réfuter l'opinion d'un assez grand nombre d'anciens auteurs ecclésiastiques, qui admettent sans ombre de preuve et oubliant combien le contexte les contredit, que Jésus a feint cette ignorance.

[2] « Quand la déclaration du Sauveur que le Fils lui-même ne connaît pas l'heure du jugement, est expliquée comme n'étant vraie que de son humanité et non de sa divinité, je demanderai quelle idée se cache sous cette explication pré-

Une remarque subsidiaire achèvera de donner toute leur force à ces inévitables déductions : Si Jésus a pu dire : *mon Père m'a enseigné toutes choses*, et si une connaissance quelconque ne lui a point été donnée, c'est qu'il n'était pas nécessaire qu'il la possédât ; pourtant, il semble que l'époque de la clôture des destinées terrestres de l'humanité l'intéressait, puisque son règne ne peut recevoir qu'alors l'extension promise. Une foi docile, en pesant attentivement ces considérations, reconnaîtra que cette parole du Seigneur confirme la christologie et des épîtres et des synoptiques. Jésus, dans cette déclaration positive, s'applique à lui-même la pensée d'humilité qu'il suggère à ses

tendue ? Veut-on dire que le Fils de Dieu, descendu sur la terre pour y envelopper sa divinité de voiles de chair et de sang, a par cela même momentanément et volontairement restreint sa divine science ; il n'y aurait rien là, je pense, d'anti-biblique ; mais c'est une mystérieuse et douteuse hypothèse, nullement une explication ; bien moins encore une solution précise et certaine. Ou bien entend-on par là que Jésus-Christ, dans le même instant, en prononçant ces mots, savait comme Dieu ce qu'il ignorait comme homme ? Dans ce cas l'explication devient un non-sens, et pis encore. Elle suppose en effet, ou deux Jésus-Christ distincts dont l'un ignorait ce que l'autre savait, ou (je rougis de le dire) un déguisement de la vérité dans la bouche du Sauveur. » (Le Prof. J.-E. Cellerier, Manuel d'Herméneutique, p. 65.)

apôtres au moment de les quitter : *ce n'est pas à vous de connaître le temps ou les époques que le Père a fixés de sa pleine autorité* (Act. I, 7).

Il est à peine nécessaire d'indiquer à l'avance que cette déclaration conservée par saint Marc devra servir de base à l'étude de la science de Jésus-Christ.

12. L'ordre donné par Jésus aux apôtres : *Instruisez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit* (Mat. XXVIII, 19), est le dernier passage à examiner.

Deux remarques préliminaires ne sont pas sans gravité ; d'abord, l'expression : *baptisez au nom de...* n'ajoute rien à l'idée ; c'est une forme hébraïque qui revient sans cesse dans les écrits sacrés ; ainsi, croire au nom du Christ (Jean I, 12 ; II, 25.) a le même sens que croire en Christ. En deux passages qui renferment une allusion directe au baptême, saint Paul se sert indifféremment des deux manières de parler : *Avez-vous été baptisés au nom de Paul?* demande-t-il aux Corinthiens, et plus loin on lit : *Nos pères ont été baptisés en Moïse* (1 Cor. I, 13 ; X, 2.).

Secondement, il serait hors de propos d'entrer dans la discussion du texte considéré comme for-

mule du baptême. Il est très-difficile de prouver que cette formule a été immédiatement et habituellement employée et de prouver qu'elle ne l'a point été [1]. L'histoire ecclésiastique et les écrits des plus anciens Pères ne fournissent aucune allégation positive qui tranche la question. Le doute s'accroît, quand on réfléchit que si l'intention du Christ avait été de prescrire un rituel obligatoire (ce qui est très-éloigné de sa manière accoutumée, tellement qu'il ne l'a point fait pour la Cène), il se serait exprimé de façon à ce qu'aucune incertitude ne pût s'élever [2]. Il donne un commandement, il

[1] Le seul témoignage, positif en un sens, que l'on puisse citer, est le célèbre passage de Justin martyr ; il dit (1re apologie, 61), que le baptême s'administrait « au nom du Père, » seul Seigneur et Dieu, de notre Sauveur Jésus-Christ, et du » Saint-Esprit » et il ajoute : « forme de régénération par » laquelle nous avons été nous-mêmes régénérés. » La question est de savoir si Justin transcrit ici une formule baptismale qui aurait été employée ou s'il amplifie la formule primitive, pour la mieux faire comprendre. Il est vrai que dans cette dernière supposition il semble que sa pensée l'aurait conduit à insérer à part les mots sacramentels et à les commenter plutôt que de courir le risque de les faire confondre avec le commentaire, d'autant plus qu'immédiatement après il cite, comme parole même du Christ, le texte : *Si vous n'êtes point nés de nouveau, vous ne pouvez entrer dans le royaume des cieux.*

[2] Witsius (De Œconomia fœderum Dei, lib. IV, cap. XVI,

porte de ne pas oublier qu'il s'agit seulement du baptême à l'âge adulte [1], d'un acte réfléchi et spontané qui indiquait de la part du Juif la foi en l'ac-

ception d'un membre de la communauté; car il se rapporte aux trois idées fondamentales de la religion de Christ, à la trinité religieuse et morale de l'Évangile, qu'il ne faut pas confondre avec la trinité métaphysique et spéculatrice de la théologie. Il suppose : 1° la profession de foi en Dieu le Père, le saint et le miséricordieux, deux attributs dans lesquels la morale et la religion évangéliques ont leurs racines; 2° la communion avec le Fils de Dieu, laquelle promet et garantit le pardon du passé et le triomphe sur le péché pour l'avenir; 3° la certitude de la participation à l'esprit de Dieu, par laquelle le nouveau rapport de l'homme avec son créateur et son juge est fondé et entretenu, à l'effet de porter des fruits pour l'éternité. Voilà le sens du passage Mat. XXVIII, 19 ; compris de cette manière, il ne sera plus exposé au reproche d'être une formule scolastique empruntée à une autre époque et inexplicable dans la bouche de Jésus. » (Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique, de M. le Prof. Ed. Reuss, I, 248. Voir aussi sur la question du baptême des adultes seulement, Moshcim, Hist. ecclés. du Ier siècle, IIe part., chap. IV, § 8, et IIe siècle, IIe part., chap. IV, § 13. — Néander, Histoire de l'établissement de l'Église chrétienne par les apôtres, chap. III § 5.

[1] Ce n'est que dans la suite, et probablement dans le cours du second siècle, que le baptême des enfants, le baptême avant l'âge de raison s'est introduit. La pensée de Jésus, ici, n'est point douteuse, en dépit des artifices sans nombre accumulés depuis si longtemps pour la défigurer; il parle d'instruction; il commande d'instruire, et le baptême suit comme conséquence de cette instruction. Le mot dont il se sert

complissement de la Promesse par Jésus, et de la part des païens, l'abjuration, en outre, du paganisme; en ce sens, pour les uns et les autres, le baptême était l'entrée dans l'Église. Il fallait donc que le néophyte, en attendant une instruction plus complète, déclarât sa foi en un seul et vrai Dieu, révélé au monde dans l'alliance nouvelle comme le Père de tous; sa foi en celui qui était le médiateur de cette alliance et qui s'était désigné ici par son nom divin : le Fils, puisqu'il était alors au moment de rentrer dans sa gloire divine, et pour dernier complément de ces principes de la religion chrétienne, sa foi au Saint-Esprit, c'est-à-dire, en ce règne spirituel du Sauveur sur les âmes, qui succédait à l'action visible de son ministère et qui

n'emporte pas l'idée d'un enseignement complet et général; ce qui eût donné prétexte de différer le baptême aussi longtemps que Constantin différa le sien par superstition et par peur; mais l'idée d'une admission libre et réfléchie au rang de disciple et d'une profession publique de la foi chrétienne, que doit suivre une étude plus profonde de ses vérités. Le parallèle dans l'Evangile de Marc confirme pleinement ce sens : *Celui qui croira et qui sera baptisé, sera sauvé* (Marc XVI, 16). Jésus, dans cette parole, place la foi avant le baptême; il ne s'agit donc point de nouveau-nés. On comprend alors que Pierre, loin d'attacher le salut à l'acte matériel, ait écrit : *Le baptême qui sauve est l'engagement d'une bonne conscience devant Dieu* (1 Pierre III, 31).

devait naturellement commencer après son départ de notre monde. C'est le sens du mot rapporté par saint Jean : *Si je ne m'en vais point, le consolateur ne viendra point vers vous*, ce consolateur *qui demeurera toujours avec vous* (Jean XIV, 16 ; XVI, 7). L'esprit de Christ, c'est Christ; il est tellement assuré que les apôtres ne pouvaient s'y tromper, qu'il termine ce discours où se lit la formule du baptême, en leur disant : *Voici, je suis avec vous jusqu'à la fin du monde* (Mat. XXVIII, 20); comment? par son esprit, et ces paroles nous obligent donc à identifier complétement le Sauveur et son esprit, mais le Sauveur glorifié, n'agissant plus que par une présence spirituelle [1]. Or, pour recevoir cet esprit, pour sentir son influence dans

[1] « Si Jésus promet à ses disciples de rester avec eux jusqu'à la fin du monde, de se trouver au milieu d'eux partout où deux ou trois se réuniraient en son nom, ces assurances tendent clairement à identifier le Sauveur glorifié et son esprit, et nous nous trouvons évidemment sur le terrain de ce saint mysticisme que plusieurs apôtres ont si heureusement compris et qui de tout temps a été regardé comme le sens le plus sublime de l'Evangile. Mais ce fait seul suffirait pour nous faire voir que la personne de Celui qui pouvait s'offrir ainsi à l'humanité sort de la ligne commune des mortels. » (Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique, de M. le Prof. Ed. Reuss, I, 220.)

notre âme, pour se laisser diriger par lui, pour entrer par son efficace dans la relation de pardon, de paix et d'amour établie entre Dieu et ses enfants réconciliés, il faut croire en l'action de cet esprit de sainteté ; on n'est vraiment chrétien que de cette manière ; sous l'empire de ces trois convictions inséparables, mais distinctes, il faut donc, en le devenant publiquement, recevoir le baptême en la foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit.

Dans cette parole ainsi interprétée, les pensées, on le voit, sont claires, et chacune est à sa véritable place ; assimiler l'une à l'autre, les transposer, en détruire l'ordre ou la liaison, c'est les fausser, et, sans s'en apercevoir, refaire l'Évangile.

Nous concluons sans ombre d'hésitation que la christologie des trois premiers évangiles ne contient pas un mot qui démente celle de saint Paul ou de saint Jean ; mais qu'elle offre un écho fidèle de la foi des plus simples entre les premiers chrétiens, et que, même dans les textes où le terme *le Fils* revient, elle est essentiellement messianique.

C'est un soin admirable de la direction divine des commencements de l'Église que les synoptiques, comparés aux épîtres qui les précèdent,

offrent ce caractère spécial, d'où une grande et salutaire leçon peut se déduire. La Providence a suivi l'ancienne règle des révélations graduelles, que le début de l'Épître aux Hébreux explique si bien : *Dieu a parlé en divers temps et en diverses manières*. L'Église, si l'on ose ainsi dire, n'y a rien perdu ; les synoptiques ont préparé Saint Jean.

CHAPITRE VII.

CHRISTOLOGIE DE L'ÉPITRE DE SAINT JACQUES.

L'Épître de saint Jacques doit être consultée immédiatement après les synoptiques; elle a été écrite quelques années avant la ruine des Juifs et la destruction de Jérusalem et du temple; elle est adressée, non à une église ou une province, mais aux chrétiens d'origine juive en général, et n'appartient point à l'école universaliste de saint Paul; elle représente, avec une grande élévation et une grande simplicité, la tendance opposée, mais dans un sens profondément moral et au point de vue de l'accomplissement strict des commandements de Christ, des devoirs de la vie chrétienne [1].

[1] Nous renvoyons le lecteur à l'excellent commentaire de

Cette Épître tire une importance réelle du nom de son auteur; l'opinion qui réunit aujourd'hui la majorité des savants l'attribue à Jacques, le frère du Seigneur, le premier pasteur de l'Église de Jérusalem, le président de son premier synode, dont la renommée de piété sévère était partout honorée.

L'Épître de saint Jacques est si exclusivement morale, qu'au point de vue christologique, elle est presque nulle et n'ajoute rien à l'enseignement de la révélation; on a remarqué que le Christ n'y est désigné que deux fois (I, 1; II, 1); la remarque a peu d'importance, parce que le sujet tout pratique traité par l'auteur sacré, l'Évangile considéré comme loi, l'incompatibilité de l'amour du monde et de l'amour de Dieu, le prix, la sainteté et l'usage des afflictions, ne l'amenait point à des considérations de quelque étendue sur la gloire et la nature de Jésus, qui, aux yeux de saint Jacques, est surtout le médiateur, le législateur d'une loi divine nouvelle; c'eût été une digression sans à-propos.

Dès le début, la distinction de Dieu et de Christ

cette épître donné par M. le Prof. Cellérier, de Genève, qui résume les travaux dont elle a été l'objet.

est posée, comme à l'entrée des Épîtres de saint Paul : ***Jacques, serviteur de Dieu et de Jésus-Christ Notre Seigneur, aux douze tribus dispersées***; plus loin, il est dit : ***Toute grâce excellente et tout don parfait vient d'en haut et descend du Père des lumières*** (I, 17) ; et le renouvellement de la création par la rédemption, la création spirituelle des nouveaux enfants de Dieu que le reste de l'humanité doit imiter et suivre, est attribuée à Dieu même : ***Il a bien voulu nous engendrer par la parole de vérité, afin que nous fussions comme les prémices de ses créatures*** (I, 18). Jésus-Christ est ***glorifié*** (II, 1) et son avénement est proche (V, 7, 8).

C'est à ce peu de mots que se réduit la christologie propre de l'Épître ; ce silence n'est pas, il s'en faut, dans un écrit si court et d'un but spécial et limité, aussi significatif que la préférence donnée par les synoptiques à la messianité de Jésus ; néanmoins quelques observations se présentent qui autorisent à y attacher une juste importance.

L'auteur de l'Épître, avons-nous dit, est le frère de Jésus (Livre III, Chap. XXV). Il est évident qu'une relation si étroite avec le Seigneur rend [illegible]tant plus remarquable que l'enseignemen[illegible]

gique tienne si peu de place en cet écrit. Et il est impossible d'opposer à cette remarque l'incrédulité des frères de Jésus ; il suffit de rappeler qu'après la résurrection cette incrédulité fit place à la foi, et il est dans la nature de l'esprit humain que les mêmes préventions qui ont fait naître et qui ont entretenu la défiance et le doute, servent plus tard de motifs et de soutien à la conviction qui leur succède.

Ce ne sont pas, en effet, les souvenirs qui ont manqué à l'auteur. L'Épître de Jacques est celle où se trouvent le plus grand nombre de pensées du Christ, que l'on reconnaît en les comparant à ses discours rapportés dans les Évangiles, mais sans qu'il soit possible de les prendre pour des citations ; il est facile de donner une longue liste de ces passages semi-parallèles[1], où le précepte

[1] Les principaux textes que l'on peut comparer sont les suivants : Sur l'inutilité des serments et adjurations, v, 12 ; Matt. v, 34. — Sur la prééminence du commandement de l'amour du prochain, II, 8 ; Marc XII, 31. — Sur l'unique législateur qui puisse perdre et sauver, IV, 12 ; Mat. x, 28. — Sur la miséricorde empêchant la condamnation, II, 13 ; Mat. v, 7. — Sur le cœur partagé entre la foi et le doute ou le monde, I, 8. IV, 8 ; Mat. VI, 30, VIII, 26. XIV, 31, XVI, 8. Luc XII. 28. — Sur les richesses, v, 2 ; Mat. VI, 19. — Sur l'abondance des dons de Dieu, I, 17 ; Mat. VII, 11. — Sur la

du Seigneur se retrouve et non le texte même de ses historiens. Jacques avait donc conservé dans sa mémoire ces enseignements, et son intimité avec le Seigneur explique comment ce sont des réminiscences et non des extraits; on n'emprunte point ce dont on se souvient. Il y a là une preuve interne de l'authenticité de l'épître et une raison de plus pour reconnaître que l'absence d'une christologie divine, malgré l'attente de l'avénement et l'idée du règne, est la preuve que Jacques, comme les synoptiques, insiste à dessein sur les prescriptions morales et les préfère aux vues dogmatiques.

Cette préférence a porté son attention sur l'abus qui commençait à se répandre des doctrines de saint Paul au sujet de la justification par la foi; mal comprise, cette théorie conduisait à l'abandon des œuvres, et l'on sait à combien de reprises et avec quelle amère ardeur la lutte des deux systèmes a éclaté dans l'Église chrétienne; elle tient dans l'ordre de ce travail à la question de l'appropriation du salut (Liv. III, Chap. XXXIII), et nous espérons prouver que les Épîtres de saint

colère, I, 20; Mat. V, 22. — Sur la connaissance sans la pratique, I, 25; Jean XIII, 17.

Paul ont été connues de saint Jacques et qu'il s'est efforcé bien moins de les contredire que de les expliquer.

Enfin, sur un autre point non moins grave, l'accord est parfait entre les deux apôtres; comme saint Paul, saint Jacques croit à la venue prochaine du Christ; *l'avénement du Seigneur est proche*, dit-il, *le iuge est à la porte* (v, 7, 8.)

CHAPITRE VIII.

CHRISTOLOGIE DE L'APOCALYPSE.

L'Apocalypse, d'après les derniers travaux qui l'ont enfin expliquée et que nous ne pouvons analyser ici, n'est plus une énigme ; il faut espérer que l'on cessera de tout y chercher, et même de tout y trouver, excepté ce qui s'y trouve réellement. C'est une œuvre de la seconde moitié de l'an 68 de notre ère, sous l'empereur Galba [1]. Elle est le der-

[1] Voir sur ces questions un excellent travail de M. Réville, pasteur de l'église française de Rotterdam, intitulé : Néron l'anti-Christ, et inséré dans la Revue de Théologie publiée à Strasbourg sous la direction de M. Colani (tome XI, p. 1 et 65) ; le chap. v du livre III de l'Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique, de M. le Prof. Ed. Reuss, et la note qui l'accompagne, p. 324. Ce serait sortir complétement de notre sujet et de nos limites, que de donner ici

nier écho du judæo-christianisme, avant la ruine de la nation Juive et la chute de Jérusalem sous les aigles romaines. Mais les erreurs relatives aux

même un résumé de ces recherches décisives. Nous dirons seulement que la persécution suscitée par ordre de Néron et qui a sévi surtout dans l'Asie Mineure, est l'occasion du poëme, et que le triomphe mystérieusement dépeint du Messie, son avénement, son jugement, en est l'unique sujet. Le chapitre XI prouve que le livre est écrit avant la destruction de Jérusalem. Dans le chap. XVII, il est évident qu'il s'agit de Rome, la ville des sept collines, où le sang des chrétiens a coulé à flots. Le 6e roi de cette ville règne encore (XVII, 10); c'est l'empereur Galba. Dans le chap. XIII, la bête fameuse aux sept têtes représentant les sept collines, est à la fois l'empire et l'empereur, en qui se personnalise la persécution des chrétiens; aussi, le chiffre de cette bête, 666, est un nom d'homme, est-il dit (XIII, 18), c'est-à-dire le chiffre d'un nom. Un des artifices cabalistiques de l'exégèse juive consiste à calculer la valeur numérique des lettres d'un nom. Par l'alphabet hébreu, en décomposant le chiffre de 666, on lit : César Néron. Il est très-curieux de remarquer qu'une très-ancienne variante porte non 666, mais 616 ; la variante doit provenir d'un lecteur ou copiste latin qui, au lieu de lire Néron, comme les Grecs et les Hébreux, lisait Néro, selon la forme latine, ce qui donnait précisément 50 de moins. Or, il est parfaitement prouvé que sous Galba, et après lui, le peuple ne croyait pas à la mort de Néron et s'attendait à le voir revenir de l'Orient. Ces vagues rumeurs, ces rêves populaires se répandirent parmi les chrétiens, aidés de la terreur du souvenir de ses cruautés; on s'attendait donc à le voir reparaître, ressaisir sa couronne, persécuter encore, être vaincu enfin, et après une lutte de quarante-deux mois ou trois ans et

scènes finales de l'économie actuelle, les espérances judaïques du prochain avénement du Seigneur pour la ruine de ses ennemis et le triomphe de ses fidèles, voilent en quelque sorte cette majesté religieuse et divine que le poëme attribue au Fils, et ne laissent que rarement aux assertions du théologien la précision que la christologie évangélique a droit d'exiger.

Quant à l'auteur, il est étranger au but de ce travail d'entrer dans l'étude de cette incertaine et difficile question. Que les différences de tout genre qui séparent l'Apocalypse et le quatrième évangile rendent impossible de les attribuer au même écrivain; que Jean (I, 1) dit le théologien ne soit pas Jean l'apôtre; qu'un pseudonyme ait écrit sous le nom de ce dernier; ou qu'enfin l'Apocalypse soit bien l'ouvrage du fils de Zébédée, avant la ruine de Jérusalem, lorsque les idées juives se mêlaient à ses convictions chrétiennes, et l'évangile, l'ouvrage de son âge avancé, lorsque la destruction des Juifs eut modifié, mûri, spiritualisé sa foi, ces problèmes de critique sacrée sur lesquels la science n'a

demi (XI, 2, 3), on comptait sur l'avénement et le jugement. Partout est affirmée en termes positifs la proximité de la fin (I, 1; II, 5, 16; III, 11, XI, 14; XXII, 6, etc.).

pas dit son dernier mot, n'intéressent qu'indirectement notre sujet, et la date de l'écrit, mise hors de doute, nous importe plus que le nom de l'écrivain.

La christologie de ce livre est d'accord avec celle de Paul. Jésus y est représenté selon les idées judæo-chrétiennes, entremêlées, il est vrai, d'un élément mystérieux très-prononcé ; il est le Messie exalté, glorieux, régnant, le roi de l'Israël spirituel, dont l'avénement est très-prochainement attendu ; il est le Sauveur de son peuple, le Sauveur comme s'étant immolé en victime. Aussi, l'image la plus employée par l'auteur sacré est celle de l'Agneau de Dieu, empruntée évidemment aux rites de la Pâque juive ; Jésus est l'Agneau pascal de la nouvelle Alliance. Cet emblème convenait merveilleusement au goût du symbolisme juif, et flattait les souvenirs de la religion nationale en rattachant l'une à l'autre les deux économies ; il reparaît dans une foule de textes de l'Apocalypse.

Il importe cependant de se rappeler que si l'auteur de l'Apocalypse l'affectionne, elle n'est point spéciale à cet écrit, et se trouve employée comme une image familière du langage de la piété de l'âge apostolique (Act. VIII, 32 ; 1 Cor. V,

7; 1 Pierre, 1, 19) qui l'avait empruntée à une belle et touchante similitude des poésies d'Ésaïe (LIII, 7).

La distinction entre le Père et le Fils est souvent reconnue en termes d'une grande clarté; elle se montre dès le préambule et d'une façon très-curieuse dans les premiers mots qui servent de titre. *Révélation de Jésus-Christ, que Dieu lui a donnée*... idée qui se retrouvera fréquemment dans le quatrième Évangile (Jean, VII, 16; VIII, 28, 38; XII, 49; XIV, 10, etc.).

La mission de l'auteur a pour objets *la parole de Dieu et le témoignage de Jésus* (I, 9). Jésus s'est *assis avec son Père sur son trône* (III, 21); les louanges sont décernées *à Celui qui est assis sur le trône et à l'Agneau* (V, 12); *le salut vient de notre Dieu qui est assis sur le trône et de l'Agneau* (VII, 17); les saints *sont les prémices consacrés à Dieu et à l'Agneau* (XIV, 4); les saints *gardent les commandements de Dieu et la foi de Jésus* (XIV, 12).

Un des anges dit à Jean : *Écris : Heureux ceux qui sont invités au festin des noces de l'Agneau;* il ajoute : *Ces paroles véritables sont de Dieu;* et comme Jean se prosterne pour l'adorer, il lui dit :

Adore Dieu; car l'esprit de la prophétie rend témoignage à Jésus (XIX, 9, 10).

Les saints *sont les sacrificateurs de Dieu et de Christ* (XX, 6).

Dans la nouvelle Jérusalem, il n'y a point de temple ; car *le Seigneur, le Dieu tout-puissant, et l'Agneau en sont le temple* (XXI, 22) ; tous deux y occupent le trône (XXII, 1, 3). Aussi, le Christ, dans les promesses qu'il proclame, sépare son nom et le nom de Dieu (III, 12).

Ces passages extraits indifféremment des deux parties qui forment l'Apocalypse, les lettres aux sept églises de l'Asie mineure et le livre même, admettent évidemment une distinction positive entre Dieu et Christ et une subordination réelle de Christ à Dieu.

Dans la partie épistolaire, on trouve deux fois répétée une manière de parler remarquable, dont l'analogue se rencontre dans les Épîtres de saint Paul : Dieu est représenté comme le Dieu de Jésus-Christ. Au début de la lettre à l'église d'Éphèse, le Christ est introduit, disant : *A celui qui vaincra, je donnerai à manger de l'arbre de vie qui est au milieu du paradis de mon Dieu* (II, 7) ; et dans celle de l'église de Philadelphie : *Celui*

qui vaincra, j'en ferai une colonne dans le temple de mon Dieu, je graverai sur lui le nom de mon Dieu, et le nom de la cité de mon Dieu, de la nouvelle Jérusalem qui descend du ciel d'auprès de mon Dieu (III, 12). Ce ne sont pas saint Paul seulement et l'auteur de l'Apocalypse qui emploient cette expression ; le Christ s'en est servi lui-même, lorsque se faisant connaître à Marie-Madeleine dans le jardin du tombeau, il lui dit : *Je monterai vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu* (Jean XX, 17). Mais il est à remarquer que le Christ parle ici dans un sens tout à fait général ; l'Apocalyse, au contraire, donne à l'expression une portée beaucoup plus spéciale ; il s'agit des luttes des fidèles contre les hérésies et les persécutions, de la constance qu'ils déploient et des grâces qui, en récompense, leur seront accordées au sein de l'Église, heureuse de leur fermeté et de leur fidélité. C'est donc comme chef et juge de l'Église que le Christ nomme ici Dieu son Dieu ; et, en effet, il est remarquable qu'on ne trouve point dans l'Apocalypse Dieu désigné comme *notre Père ;* une seule fois (II, 27), dans la lettre à l'église de Thyatire, Jésus désigne Dieu comme *son Père*.

Les notions pauliniennes se retrouvent dans la désignation de Christ comme un *Fils d'homme* (I, 13; XIV, 14), ce qui emporte l'idée d'un type de l'humanité, et surtout dans le titre de *Chef des créatures de Dieu* (III, 14), qui rappelle forcément l'expression de l'Apôtre : *premier-né de toutes les créatures* (Col. I, 15); la première créature est nécessairement le chef de toutes les autres. Ce passage de l'avertissement que reçoit l'Église de Laodicée, implique la préexistence, et la pensée de l'auteur de l'Apocalypse se rencontre donc parfaitement avec celle de l'Apôtre des Gentils.

Le style du poëme s'élève plus haut encore; les épithètes dont les prophètes se servent pour exprimer les perfections de Dieu, en le nommant le Saint, le Véridique, le Fidèle, le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs, sont transportées au Christ (I, 5; III, 7, 14; XIX, 11, 16.) Il en est de même d'expressions plus fortes et plus solennelles encore : *l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin; Celui qui est, qui a été, qui sera;* tantôt ces termes servent à maintenir la distinction entre l'Être suprême et Christ, comme dans ce passage : *Que la grâce et la paix vous soient données de la part de Celui qui est, qui*

a été et qui sera... et de la part de Jésus-Christ (I, 4; XI, 15, 17); tantôt ces termes servent indifféremment, qu'il s'agisse de Dieu ou du Sauveur (I, 8; II, 8; XVI, 5; XXI, 6; XXII, 13).

Enfin, l'expression *la Parole* est employée d'une manière très-digne d'attention; ce n'est pas le sens absolu et plus philosophique de ce terme, tel qu'on le trouve dans l'Évangile de saint Jean; mais un sens relatif, beaucoup plus conforme aux idées juives : *la Parole de Dieu* (XIX, 13).

Il est bien inutile d'ajouter que le livre entier est rempli de l'espérance de l'avénement prochain du Seigneur et concorde pleinement, sous cet aspect, et avec les idées générales du temps, et avec les enseignements que nous venons de trouver dans les Épîtres de saint Paul et de saint Jacques.

On le voit, les allégories de l'Apocalypse sont en harmonie relativement au Christ avec la christologie de saint Paul, ainsi qu'avec les types de l'Épître aux Hébreux. Mais il ne faut pas oublier que les expressions de ce livre ne peuvent être pressées; ce sont les poésies des prophètes d'Israël qui servent de modèle au style de l'Apocalypse, et le sujet que l'auteur sacré a toujours en vue, n'a rien de dogmatique. Son but est purement reli-

gieux et national. Judæo-chrétien, il fait, pour ainsi dire, du patriotisme chrétien à l'encontre de la tyrannie et des persécutions de l'empire, et sa préoccupation continue est de soutenir la constance des fidèles et de promettre les victoires de la foi sans trop attirer l'attention des persécuteurs; poëte, il imite les anciens et emprunte leur vieux langage pour exprimer des idées nouvelles; prophète, il promet un règne qu'il compromettrait en ne le dépeignant pas sous des couleurs religieuses; proscrit, ou près de l'être, il couvre de voiles ses espérances des triomphes du Messie, pour mieux les assurer. Nous concluons que prendre dans un sens trop rigoureux et positif les descriptions, les images, les épithètes d'un pareil livre, serait le travestir; on ne changerait point impunément tant de poésie en une métaphysique exacte; il y en a bien davantage en quelques lignes de l'Épître aux Colossiens, et il est même permis de s'étonner qu'une imagination si riche ait été si sobre en contemplations, en peintures de la divinité du Christ, lorsque tant de magnifiques tableaux de ses victoires spirituelles l'engageaient à prendre cet essor.

CHAPITRE IX.

CHRISTOLOGIE DE L'ÉPITRE DE SAINT PIERRE.

La première épître de saint Pierre (la seule que la science moderne, à peu près unanime sur ce point, admette sous son nom au rang des livres du Nouveau Testament) appartient, comme tous les écrits dont l'analyse christologique remplit les pages précédentes, à la période antérieure aux calamités des Juifs et à la prise de Jérusalem. La situation est la même ; lorsque l'apôtre écrit, les fidèles attendent l'avénement du Seigneur et le croient prochain. *Attendez*, dit l'apôtre, *la grâce qui vous est offerte pour le temps de la manifestation de Jésus-Christ* (I, 13) ; *la fin de toutes choses est proche ; voici le temps où le jugement de Dieu doit*

commencer par sa maison (iv, 7, 17). Saint Pierre exprime à ce sujet les mêmes prévoyances que saint Paul et saint Jacques. Il faut donner cette place dans l'ordre de publication des livres sacrés à la lettre apostolique de Pierre, non que la date précise en soit connue, mais parce qu'elle appartient à l'époque des tentatives naissantes de rapprochement entre les chrétiens judaïsants et les chrétiens d'entre les Gentils, les partisans du système universaliste de Paul; elle offre très-probablement le premier signe positif de cette conciliation qui commençait à poindre et qui a mis un long temps à mûrir et se compléter.

L'Épître de saint Pierre est beaucoup plus féconde que celle de saint Jacques en données christologiques, quoiqu'elle soit à peine plus étendue; elle s'accorde d'une façon notable, sauf quelques nuances qui n'intéressent point ce travail, avec la christologie de saint Paul.

Dieu est *le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ* (i, 8); *Dieu l'a désigné avant la création du monde, manifesté dans ces derniers temps, ressuscité et glorifié* (i, 20, 21), et *le Dieu de toute grâce nous a appelés par Jésus-Christ* (v. 10), nous, *élus selon la prescience de Dieu le Père.*

(I. 2). Aussi, l'Évangile est *l'Évangile de Dieu* (IV, 17).

Le salut, ce décret divin accompli par Jésus, c'est non seulement aux souffrances et à la mort, mais à la résurrection et à l'exaltation de Jésus que saint Pierre le rattache : les élus sont *purifiés par l'aspersion du sang de Jésus-Christ* (I, 2), *rachetés par le précieux sang de Christ, comme de l'agneau sans défaut et sans tache* (I, 19) ; le Christ *devait souffrir et être ensuite glorifié* (I, 11) ; *il a souffert une fois pour les pécheurs, afin qu'il nous amenât à Dieu* (III, 18) ; le baptême spirituel *sauve par la résurrection de Jésus-Christ* (III, 21) *qui a souffert pour nous dans la chair* (IV, 1).

Sauveur des hommes, Jésus est parfait moralement, et en conséquence leur modèle : *Christ a souffert, lui juste, pour les injustes* (III, 18), *laissant un exemple, afin que l'on suive ses traces, lui qui n'a point commis de péché et en la bouche duquel il ne s'est trouvé aucune fraude* (II, 21, 22). *Revêtez*, dit l'apôtre aux fidèles, *les mêmes dispositions* (IV, 1).

L'exaltation du Sauveur est dépeinte en quelques traits d'une concision et d'une force égale aux tableaux tracés par saint Paul : *monté au ciel*,

il est à la droite de Dieu, où les anges, les principautés, les puissances lui seront assujettis (III, 22); *il jugera les vivants et les morts* (IV, 5); *à lui appartiennent la gloire et l'empire aux siècles des siècles* (IV, 11); il est *le Souverain Pasteur* (V, 4).

Dans tous ces textes, il est évident que l'on ne découvre rien de plus, rien de moins que dans les enseignements de saint Paul; il serait vain de chercher dans une seule et courte épître la riche abondance de la foi du grand apôtre des Gentils; mais il est remarquable que dans ce peu de pages, où le dogme n'intervient qu'occasionnellement, ses idées principales soient exactement rappelées. Ces pages n'offrent pas un seul trait qui incline vers la confusion ou l'identité de Dieu et de Christ; *en toutes choses Dieu doit être glorifié par Jésus-Christ* (IV, 11), et c'est par Christ que Dieu est connu; *par Christ*, est-il dit, *vous croyez en Dieu, afin que votre foi et votre espérance soient en Dieu* (I, 22).

Il est impossible de quitter l'étude de la christologie de l'Épître de saint Pierre sans signaler les deux textes célèbres et difficiles qui laissent entrevoir, obscurément sans doute, que le Christ a porté sa rédemption hors de notre monde, hors de cette

existence : Christ, *étant mort selon la chair, mais vivifié selon l'esprit, par cet esprit il alla prêcher aux esprits qui étaient* (ou qui sont) *dans la prison et qui avaient été autrefois rebelles* (III, 18, 20). Cette pensée n'est point étrangère à saint Paul qui fait allusion, d'une manière, il est vrai, plus vague encore, à cette prédication du Sauveur hors des limites de ce monde ; dans l'Épître aux Éphésiens, il représente le Christ comme *étant descendu dans les parties basses de la terre*, et il ajoute : *Celui qui est descendu, c'est le même qui est monté au-dessus de tous les cieux pour accomplir toutes choses* (Eph. IV, 9, 10).

Le second passage de saint Pierre confirme et développe le premier ; il explique aux fidèles pourquoi les païens, encore impunis malgré tant de débordements, s'étonnent que cette impunité n'encourage pas l'imitation de leur vie dissolue ; il ajoute : *Ils rendront compte à Celui qui est prêt à juger les vivants et les morts*, et pour montrer que ce jugement de tous n'a rien de contraire à l'équité suprême et qu'il ne sera point demandé compte aux morts d'une loi qui leur est restée inconnue, il dit : *C'est pour cela que l'Évangile a été prêché aux morts* (IV, 6).

La *prison* dont il est question, est incontestablement *le Schéol*[1], le séjour des âmes, intermédiaire entre ce monde et l'autre, entre cette vie et l'immortalité, dont la philosophie juive enseignait l'existence au sein de la terre et dont la Bible, écho fidèle des opinions du peuple de Dieu, fait souvent mention ; ceci ne favorise en rien l'étrange idée que Jésus a été remplir une mission extra-terrestre, ou, plus exactement, extra-vitale, pendant les trois jours de la sépulture ; les textes n'offrent pas la plus légère trace de cette conjecture gratuite, que rien n'appuie et qui n'est qu'un rêve sans fondement. Il est clair que la question de l'époque de cette *prédication* mystérieuse est sans ombre d'importance.

Dans les deux passages, quelle est donc l'idée christologique qui domine ? Une prédication de Christ aux âmes des générations précédentes, l'évangile prêché aux morts, c'est-à-dire aux vivants de l'autre vie ; car nul n'est mort pour Dieu (Luc xx, 38) ; en d'autres termes, une relation établie entre ces âmes et le Sauveur, une relation de miséricorde, d'amour et de sainteté ; la connaissance

[1] Voir sur le *Schéol* Le Christianisme expérimental, livre II, note 31.

de Christ est toujours une relation de ce caractère. Saint Pierre semble donc ici étendre l'efficace de la rédemption, en agrandir l'empire, la sortir des bornes de notre terrestre patrie et la transporter dans les domaines de l'immortalité. Le commentaire qui, peut-être, éclaircit le mieux sa pensée, se trouve dans l'Épître aux Romains où on lit : ***Si Jésus-Christ est mort, s'il est ressuscité, s'il a repris une nouvelle vie, c'est afin de régner sur les vivants et les morts*** (XIV, 9)[1].

Une dernière observation sur l'ensemble de l'Épître mérite d'être pesée. La christologie qu'elle

[1] Le rapprochement de ces mots : *S'il est ressuscité, s'il a repris une nouvelle vie*, et de l'expression de Pierre : *Étant ressuscité par l'esprit*, lève peut-être la principale difficulté d'interprétation que le texte III, 18, présente.

J'ajoute que les deux passages sont, il est vrai, difficiles et obscurs ; mais l'idée principale est claire et ne peut se dissimuler sans des artifices d'exégèse. Il est possible que cette obscurité de langage ne soit pas involontaire, et que Pierre, écrivant en vue d'une conciliation entre les défenseurs du particularisme judaïque et les partisans de l'universalisme chrétien, n'ait pas voulu, pour ménager la susceptibilité des premiers, rendre d'une façon plus explicite ses idées sur un universalisme bien plus étendu encore.

Voir sur ces deux textes l'opinion de M. le Professeur Ed. Reuss, qui leur reconnaît le même sens et la même portée que nous venons d'indiquer (Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique, II, 589).

enseigne s'accorde pleinement, on l'a vu, avec celle de saint Paul ; mais il y a plus : saint Pierre, dans sa lettre apostolique, emprunte un nombre considérable de passages aux Épîtres de saint Paul, notamment à celles aux Romains et aux Éphésiens. L'auteur de cet écrit est ce même fils de Jonas, qui avait donné la main d'association à Paul, dont Paul avait été l'hôte à Jérusalem, et dont Paul a écrit : *Lorsque Pierre vint à Antioche, je lui résistai en face, parce qu'il méritait d'être repris* (Gal. I, 18 ; II, 9, 11). Pierre avait faibli au sujet de la question alors capitale de l'abrogation de la loi mosaïque, sur laquelle Paul, en transigeant quelquefois pour lui-même, quand il s'agissait de se faire *Juif avec les Juifs* (1 Cor. IX, 20), n'a jamais rien concédé au détriment de la liberté chrétienne. Malgré cette divergence et cette grave altercation après d'intimes relations, saint Pierre cite en une foule de passages les Épîtres de son collègue, un jour son adversaire, et enseigne une christologie dont tous les traits sont en harmonie avec celle de saint Paul. Quelle plus forte confirmation pouvait recevoir la doctrine de l'Apôtre des Gentils que cette adhésion généreuse et réfléchie de saint Pierre?

CHAPITRE X.

CHRISTOLOGIE DES ACTES.

Une discussion lumineuse a montré d'une façon incontestable que le second livre de saint Luc, fort improprement dit : Les Actes des apôtres, est empreint du même esprit que l'Épître de saint Pierre, et avait pour principal but de concilier les adeptes du particularisme judæo-chrétien et ceux de l'universalité évangélique ; dans ce dessein, un parallèle, fort partial et adouci des deux côtés, est tracé entre les apôtres Pierre et Paul, les deux plus illustres représentants des tendances opposées qui agitaient l'Église primitive. Pierre est représenté comme plus universaliste que souvent il ne l'a été ; Paul, comme plus favorable au judæo-ch

tianisme qu'il ne l'a été jamais ; et le service signalé que l'auteur essaye de rendre à la cause de la modération et de la conciliation est de mettre sur la même ligne, comme autorité apostolique, l'*Apôtre des Juifs* et l'*Apôtre des Gentils* (Gal. II, 8). Les Actes sont du dernier quart du premier siècle ; c'est le premier livre postérieur à la ruine de la Judée, et, selon l'ordre suivi dans ce travail, il se place immédiatement après l'Épître de saint Pierre.

A un point de vue purement négatif, cet écrit, par son auteur, par son but, par sa date, prend une grande importance dans cette analyse de la christologie du Nouveau Testament, et vient singulièrement à l'appui de la thèse critique et morale que ce traité a pour but d'exposer. La christologie dogmatique est encore plus absente du livre des Actes que des Évangiles synoptiques ; on peut affirmer que l'écrit entier ne contient pas un trait qui s'y rapporte directement. Saint Paul est le plus éminent des deux personnages apostoliques qui y figurent ; saint Paul y occupe la scène bien plus longuement, plus fréquemment que son collègue ; l'auteur parle souvent à la première personne plurielle, et se donne pour compagnon d'œuvre et de

voyage de saint Paul et pour auditeur de son enseignement, de ses prédications (XVI, 10; XX, 5; XXI, 1; XXVII, 1; XXVIII, 2). Selon l'opinion commune et traditionnelle, qui identifie Luc l'historien et Luc le médecin et que de nos jours la critique est loin d'avoir réussi à évincer, il est nommé dans les Épîtres, notamment dans l'une des plus christologiques, celle aux Colossiens, celle où saint Paul porte le plus loin les hardiesses de son dogmatisme relativement au Sauveur (Col. IV, 14; Phil. 24, 2; Tim. IV, 11). Néanmoins, l'auteur passe entièrement sous silence, même dans les discours qu'il rapporte de son illustre ami, cette christologie si positive, si frappante, si élevée, que saint Paul enseignait de vive voix en sa présence, et par écrit sous ses yeux. Il serait insensé de s'étonner qu'une série de récits historiques tels que les Actes ne contienne point des discussions dogmatiques du genre de celles des Épîtres, mais que pas un mot ne les rappelle, pas même dans une prédication comme celle de la synagogue d'Antioche de Pisidie (XIII) ou le discours d'adieu aux pasteurs d'Éphèse (XX), c'est un système de silence qui ne peut être qu'intentionnel, qui se remarque dans les synoptiques et dont l'in-

tention sera, nous le croyons, facile à justifier.

La christologie du livre des Actes est, en effet, purement messianique et ne dépasse point ce niveau.

Selon les Actes, les fondateurs de l'Église, les propagateurs de la religion nouvelle enseignent que *Jésus est le Christ* (v, 28, 42; ix, 34; xviii, 3; xviii, 5), *le Fils de Dieu* (viii, 37; ix, 20), *son Fils Jésus* ou *son saint Fils* Jésus (iii, 13; iv, 27, 30), et n'en donnent qu'une preuve rétrospective, l'accomplissement des prophéties (i, 16; ii, 14, 35; iii, 18, 26; iv, 25; vii, 37; viii, 35; x, 43; xiii, 29, 37; xv, 15; xvii, 2; xviii, 28; xxvi, 22; xxviii, 23), et une preuve actuelle, le fait que Dieu l'a ressuscité des morts (ii, 24, 32; iii, 15; iv, 10; v, 30; x, 40; xiii, 30, 32, 34). Partout la résurrection du Sauveur est attribuée à Dieu, et les apôtres ne se considèrent comme tels qu'en leur qualité de témoins de ce grand événement (i, 22; iii, 15; iv, 35; v, 32); *ce Christ*, disent-ils, c'est Jésus que *Dieu a ressuscité, comme nous en sommes témoins* (ii, 32), parole qui offre un véritable résumé de leur ministère et de leur prédication. Ce point de vue unique, la messianité mise hors de tout doute par le prodige et le triomphe de la résurrection,

est la spécialité dogmatique du livre des Actes.

En dehors de ce cercle d'idées, on ne trouve que des traits épars conformes à la christologie des synoptiques ; la rédemption par délégation du Père : *Dieu a suscité son Fils Jésus* (III, 26) ; *Dieu l'a oint* (IV, 27); *Dieu, par sa puissance, l'a établi prince et Sauveur pour convertir Israël et lui donner la rémission des péchés* (V, 21) ; *Dieu l'a revêtu d'esprit saint et de force ; Dieu était avec lui* (X, 38) ; cette rédemption a été prédéterminée dans les conseils suprêmes : *Le Seigneur a fait toutes ces choses et les a connues de toute éternité* (IV 28 ; XV, 18) ; — l'ascension, rapportée comme la résurrection à Dieu : *Il a été enlevé au ciel par la puissance de Dieu* (II, 33 ; I, 9, 22) ; — l'avénement (III, 20, 21); — le règne : *Dieu a établi Seigneur et Christ ce Jésus crucifié*, (II, 36) ; *Dieu l'a glorifié* (III, 13) ; il est *le Seigneur de tous* (X, 36) *assis à la droite de Dieu* (V, 31 ; VII, 56 ; — le jugement de l'humanité : *Dieu l'a établi juge des vivants et des morts* (X, 42).

Jésus est *Fils de l'homme* (VII, 56), *le Saint et le Juste* (III, 14, 15 ; XXII, 14), et le simple titre d'homme lui est donné non-seulement comme Messie (II, 22), mais en sa qualité de juge su-

prême : *Dieu a arrêté un jour où il jugera le monde selon sa justice par l'homme qu'il a désigné* (XVII, 31).

Le seul titre spécial que les Actes donnent à Jésus est celui de *Prince de la vie* (III, 15), c'est-à-dire d'*auteur* du salut du monde, décret de Dieu, mais œuvre du Christ[1],

Sa résurrection est une garantie de la nôtre, puisqu'il est *le premier des ressuscités* (XXVI, 23), expression que les Actes mettent dans la bouche de saint Paul et dont l'analogue, en effet, se retrouve dans ses Épîtres (1 Cor. XV, 23; Col. I, 18).

En sa qualité de Rédempteur et de juge, c'est à lui qu'appartient l'Église qu'*il s'est acquise par son propre sang*[2], c'est-à-dire par son sacrifice

[1] Cette expression, dont saint Pierre se sert encore dans son apologie devant le Sanhédrin (V, 31), se retrouve deux fois dans l'Épître aux Hébreux : *Il était convenable que Celui pour qui et par qui sont toutes choses, conduisant plusieurs enfants à la gloire, consacrât par les souffrances l'auteur de leur salut* (II, 10). Jésus est *le chef et le consommateur de la foi* (XII, 2). Quoique nos versions aient traduit souvent par Prince ou chef, le véritable sens est celui d'auteur ou d'agent.

[2] Ce passage est un de ceux qui ont occasionné le plus de disputes et qui ont le plus partagé les interprètes ou plutôt les collecteurs de variantes. La question est de savoir si le texte porte : *l'Église de Dieu, l'Église du Seigneur*, ou *l'Église du Seigneur Dieu, qu'il s'est acquise par son propre sang*. Les

(xx, 28) ; ce qui se comprend d'autant mieux que que Jésus a été *passible* durant sa vie nouvelle (xxvi, 23) [1].

manuscrits et les anciennes versions sont partagés. Il nous est impossible de donner ici même un abrégé de la discussion, et nous renvoyons le lecteur désireux d'étudier la question à une fort bonne dissertation qui se trouve parmi les appendices (n° IX) insérés à la fin du Commentaire de J. H. Heinrichs, sur les Actes des Apôtres, et qui fait partie du Nouveau Testament de Kopp (Gottingue, 1809, 1 v. p. 399). L'auteur fait remarquer avec raison que Chrysostome lisait : *Église du Seigneur*, et non *Église de Dieu*, puisque dans sa première Homélie sur les Actes, il explique longuement pourquoi saint Luc, dans ce livre, n'a point explicitement enseigné la divinité de Jésus-Christ ; explication inutile, si le texte portait : *l'Église de Dieu acquise par son sang*. Aujourd'hui, on peut affirmer que la très-grande majorité des commentateurs et des éditeurs les plus dignes de confiance, Griesbach et Tischendorf entre autres, n'admettent que le mot *Seigneur* dans le texte, et ne voient dans la variante contraire qu'une inadvertance de copiste ou une substitution faite à dessein sous l'influence de préjugés dogmatiques. Il ne faut pas oublier que l'expression *le sang de Dieu* est un véritable non-sens et offre une manière de parler à laquelle rien ne ressemble dans le langage du Nouveau Testament.

[1] Le mot de l'original rendu ici par *passible*, qui ne se trouve que dans ce passage, est à peu près intraduisible, et nos versions en affaiblissent le sens en se servant du conditionnel ou du futur et en traduisant *que le Christ souffrirait*. Le mot signifie proprement que le Christ a été *apte à souffrir*, et cette pensée évidemment met son humanité dans un accord parfait avec la nôtre (Voir Bretschneider, *Lexicon Græco-Latinum*, p. 306, et Schleusner, II, 338).

Il est permis de l'affirmer; la christologie du livre des Actes, dans lequel le titre supérieur du Christ, le Fils, ne se lit point, s'arrête même en deçà de celle des trois synoptiques tout en se conformant à la leur.

CHAPITRE XI.

CHRISTOLOGIE DE L'ÉVANGILE ET DES ÉPITRES DE SAINT JEAN.

L'Évangile et les Épîtres de saint Jean ferment la liste des livres du Nouveau Testament; ils sont les derniers en date, et certainement postérieurs à la ruine de la nation juive. De l'aveu de tous les critiques, de tous les théologiens, le quatrième évangile est celui des écrits sacrés qui soulève le plus de questions délicates et difficiles; telles, par exemple (sans parler de l'identité de l'auteur), que les différences de tout genre qui distinguent cet évangile des trois précédents; l'omission de faits d'une très-grande importance que les premiers rapportent [1]; le caractère objectif, extérieur,

[1] Les principales circonstances rapportées par les synop

circonstancié de ceux-ci, opposé au caractère subjectif, intime, dogmatique de celui-là, diversité qui apparaît dès les premières lignes et se maintient jusqu'au bout ; la Galilée pour principal théâtre dans les Évangiles de saint Mathieu, saint Marc et saint Luc, la Judée dans celui de saint Jean ; le nombre fort différent des voyages du Christ, et une chronologie très-divergente et dans l'ensemble et dans les détails ; surtout l'authenticité littérale et personnelle pour ainsi dire des discours de Jésus contenus dans ce quatrième évangile : faut-il les considérer comme prononcés ainsi mot pour mot et reproduits sans altération, ou comme des rédactions faites de mémoire d'après les souvenirs de l'auteur et d'autres contemporains? d'où naissent les différences de style des paroles mises en la bou-

ques et omises par S. Jean sont : le baptême et la tentation de Jésus ; la vocation de S. Jean lui-même et le voyage à travers la Galilée qui l'a suivie ; le sermon sur la montagne ; la guérison des deux démoniaques de Gadara ; celle du paralytique de Capernaum ; la résurrection de la fille de Jaïrus ; la vocation et la mission des douze apôtres et des soixante-dix disciples ; l'emprisonnement et la mort du Baptiste ; la transfiguration ; les incidents au départ de la Galilée et le dernier voyage à Jérusalem ; l'institution de la Cène ; l'agonie en Gethsémané et l'ascension ; enfin, le quatrième évangile ne contient aucune des paraboles de Jésus.

che de Jésus dans cet évangile et dans les premiers? d'où vient que saint Jean ne raconte aucune guérison de démoniaques et ne rapporte aucune de ces admirables paraboles qui abondent dans les livres de saint Matthieu et de saint Luc? Ces questions et bien d'autres sur le but et l'époque de la composition du dernier évangile, sur les sources où l'auteur a puisé, agitent et partagent encore les esprits, et l'on peut dire qu'elles sont continuellement à l'étude.

Effleurer même l'examen de ces problèmes de critique sacrée serait, ici, tenter l'impossible; il devra suffire de faire connaître en quelques lignes succinctes, toujours au point de vue spécial de ce travail, les convictions qui le dirigent.

Tous les efforts de l'exégèse moderne n'ont pas ébranlé l'opinion traditionnelle si longtemps acceptée comme hors de doute, que les écrits johanniques sont de la fin du premier siècle de l'Eglise et ont pour auteur saint Jean, l'Apôtre, le fils de Zébédée, l'ami de Jésus, l'hôte de sa mère.

Son évangile, véritable traité de théologie personnelle pour ainsi dire, est l'œuvre d'une foi arrivée à sa perfection, à son plus haut de fermeté tranquille, et d'une intelligence q

vocation des Gentils, l'entrée dans le bercail *des autres brebis* [1], la promesse *qu'il n'y aura plus qu'un seul troupeau et un seul berger* (x, 16), sont assurées et en exécution. L'universalité, la perpétuité et le spiritualisme chrétien se montrent dans toute leur puissance et leur beauté ; la victoire du Sauveur sur le monde et sur le prince de ce monde est pleinement remportée, et par l'amour, par la communion avec Christ, par la paix avec Dieu, l'humanité entière prendra part à cette vie nouvelle, la seule véritable (v, 21), que le Sauveur est venu lui communiquer et qui jaillit comme un fleuve jusque dans l'immortalité (iv, 14).

Telle est l'idée que saint Jean s'est faite du Christianisme et qu'il déploie à grands traits dans son évangile.

Une christologie en harmonie avec ces idées générales est le but principal qu'il s'est proposé en écrivant; elle forme le sujet même de son livre et l'a inspiré. Elle est la plus élevée, la plus mysté-

[1] C'est au point qu'il est question, dans une réflexion toute personnelle de l'auteur sacré, d'*enfants de Dieu dispersés par tout le monde*, avant même que l'œuvre de la Rédemption soit commencée (xi, 52), c'est-à-dire les païens, pour qui aussi, dit-il, le Christ est mort.

rieuse, la plus divine pour ainsi dire, de tout le Nouveau Testament; sous ce rapport elle vient clore dignement la révélation nouvelle et en dire le dernier mot, le dernier du moins que l'esprit humain peut saisir. Supérieure à celle des synoptiques, elle s'accorde avec celle de saint Paul, et la dépasse. Ces caractères seront mieux appréciés, lorsque l'analyse au point de vue christologique des écrits de saint Jean aura fait aboutir notre travail à une comparaison générale de la christologie des livres sacrés; il suffit, au début de l'étude du quatrième évangile, de poser en fait que la divinité de Jésus-Christ en est le sujet spécial.

Le sujet justifie la méthode et nous explique pourquoi, nul ne connaissant le Fils mieux que le Fils lui-même, saint Jean s'attache à reproduire ses entretiens, ses discours, ses prières, le fait continuellement parler de sa propre personne, affirmer sa dignité, revendiquer sa gloire, dévoiler sa préexistence et sa divinité. Il est naturel qu'en un pareil travail les réminiscences de l'ami de Jésus et les convictions du croyant se soien[illegible]t mêlées, au point qu'il est quelquefo[illegible] de distinguer avec précision où comm[illegible]

finissent les paroles du Maître et les affirmations de l'Évangéliste [1].

D'autres arguments viendront à l'appui de cette donnée qui paraît incontestable, que l'intention d'enseigner à la foi chrétienne une christologie supérieure a fait écrire le quatrième évangile. Cependant cette intention n'est pas la seule qui ait animé le disciple bien-aimé du Seigneur.

Il est probable que l'Évangéliste se proposait aussi d'écarter toute assimilation entre Jean-Baptiste et Jésus. L'école de Jean-Baptiste s'était répandue dans l'Asie mineure et notamment à Ephèse, comme le livre des Actes le rapporte (XIX, 3); vers l'an 56, il s'y trouvait encore des disciples du Précurseur qui n'étaient point entrés dans le mouve-

[1] Les deux endroits les plus remarquables qui amènent cette incertitude sont la fin du discours de Jean-Baptiste (III, 31-36), lorsque ses disciples viennent lui exprimer leur regret et leur étonnement de ce que Jésus aussi admettait ses fidèles à recevoir un baptême; en d'autres termes, de ce qu'il paraissait ainsi fonder une école qui deviendrait la rivale de celle du Précurseur — et plus encore la fin de l'entretien avec Nicodème (III, 13-21), où le discours passe sans transition appréciable de la première personne du singulier ou du pluriel à la troisième.

Selon le plus grand nombre des interprètes, la fin du chap. XII, 44-50, présente plus probablement un résumé de la prédication de Jésus qu'un discours littéral.

ment chrétien, et la secte ne s'éteignit que beaucoup plus tard. L'Évangéliste a voulu montrer, comme il le dit lui-même, que Jean *n'était pas la lumière, mais qu'il était destiné à rendre témoignage à la lumière* (I, 8), et de là ses fréquents retours sur les souvenirs et les déclarations du Baptiste.

On peut aussi attribuer à saint Jean, avec grande vraisemblance, l'intention de ne laisser aucun prétexte à l'absurde et dangereuse erreur du Docétisme, qui ne voyait en Jésus qu'un Christ fantastique, une apparence et non une réalité, une sorte de fantôme paraissant vivre et ensuite mourir sans qu'il y eût rien de réel ni dans sa vie ni dans sa mort. De là le soin que l'Evangéliste met à raconter la passion, l'importance qu'il attache au coup de lance du soldat romain porté au côté du Seigneur, la solennité avec laquelle il se donne comme témoin oculaire de cette circonstance qui n'a de gravité qu'à ce point de vue, et le récit minutieux de sa visite à la grotte du tombeau.

Enfin, il est très-probable que la pensée de dégager l'Évangile de toute assimilation avec les conceptions gnostiques (Livre II, Chap. XVIII) a été souvent présente à l'esprit de saint Jean. L'Église chré-

tienne était perdue, était détruite, si elle devenait une école gnostique, et l'usage que saint Jean, comme saint Paul avant lui, a fait de termes consacrés par cette étrange philosophie, en les prenant dans un sens chrétien, ne permet guère de douter que son intention n'ait été souvent de combattre ce dangereux ennemi de la foi.

L'Épître est ou la lettre d'envoi de son Évangile aux Églises, ou une simple lettre pastorale qui en recommande l'application pratique ; dans l'un et l'autre cas, elle sert de corollaire moral à l'Évangile et ne doit point en être séparée.

La principale préoccupation théologique de l'auteur sacré perce dès les premières lignes de son livre, si différentes du début des évangiles synoptiques. L'exorde est purement dogmatique, et à peine l'Évangéliste s'est-il engagé dans un récit qu'aussitôt il en sort pour revenir à la doctrine ; *il y eut un homme*, dit-il, *envoyé de Dieu ; son nom était Jean* (I, 6), et il semble que l'histoire commence ; mais tout à coup l'historien fait place au dogmatiste ; la théologie reparaît. Il en résulte qu'il est difficile de reconnaître les limites précises du préambule que quelques interprètes étendent jusqu'au verset 18. Il paraît cependant plus plausible

de ne considérer comme l'introduction du livre que les cinq premiers versets ; c'est à partir de ce point que les souvenirs de l'annaliste se mêlent aux affirmations du croyant.

Cet exorde est un thème que l'Évangéliste s'est proposé et dont tout son livre offre le développement et la démonstration ; il convient d'étudier d'abord l'ouvrage et d'en analyser les assertions, qui serviront ensuite à fixer le sens du préambule [1].

[1] Les marques internes de l'authenticité de l'Evangile de S. Jean sont d'une grande force et d'une nature spéciale. Elles consistent surtout en traits d'une extrême naïveté ou d'une extrême insignifiance, qui présentent le plus frappant contraste avec les discours ou les entretiens solennels dont son livre est rempli ; le plus souvent, ce sont des réminiscences qui n'ont pu venir qu'à un témoin oculaire. Il raconte que deux disciples du Baptiste, sur sa déclaration au sujet de Jésus : *Voilà l'Agneau de Dieu*, le suivirent et lui dirent : *Maître, où demeures-tu? Venez*, leur répond le Christ, *et voyez. Ils allèrent donc, ils virent où il logeait, et demeurèrent chez lui ce jour-là.* De ces deux disciples, l'un était S. Jean lui-même, et il ajoute, expliquant cette hospitalité par l'heure tardive : *Car il était environ la dixième heure du jour* (4 heures de l'après-midi) (I, 35-40). — Après l'entrevue entre le Christ et la Samaritaine, l'historien sacré ajoute : *Cette femme ayant laissé sa cruche, s'en alla à la ville, et dit aux habitants...* (IV, 28). Quel autre qu'un des assistants se fût rappelé cet oubli de la cruche? A la fête des Tabernacles, le dernier jour, le jour le plus solennel, Jésus, *se tenant debout*, disait à haute voix... (VII, 37) ; le lendemain, il retourne au temple *à la pointe du*

1. Les titres, les désignations de Jésus sont plus nombreux et plus variés dans le quatrième évangile que dans tous les autres livres

jour (VIII, 2) ; une autre fois, il dit ces choses, lorsqu'il enseignait *dans l'endroit du temple où était le trésor* (VIII, 20), c'est-à-dire une galerie dans la cour intérieure vers l'orient, où se trouvaient les troncs des offrandes ; lors de la fête de la Dédicace, Jésus se promène dans le temple *au portique de Salomon* (X, 23), une entrée orientale de l'édifice. Qu'on lise avec attention les récits de la résurrection de Lazare, de l'ablution des pieds des apôtres, de l'arrestation du Christ, des reniements de Pierre, des scènes de cette matinée, de la crucifixion, enfin de la résurrection du Seigneur ; toutes ces pages abondent en détails minutieux et personnels, dont la sincérité ne peut être contestée et que l'art le plus consommé ne serait point parvenu à contrefaire. Mais, de tous les mots de ce genre, le plus frappant est jeté au milieu des discours de la veille de la mort. Jésus vient d'instituer la sainte Cène et de la célébrer pour la première fois ; Judas vient de s'échapper ; la mort si prochaine a été annoncée plus clairement que jamais ; tous les cœurs sont profondément émus ; alors se continue cet entretien si touchant qu'on trouve dans les chapitres XIV, XV et XVI, et qu'a terminé l'admirable prière sacerdotale ; mais cet entretien a été un moment interrompu par le départ ; Jésus et les apôtres sortent de la salle ou la pâque et la cène avaient été célébrées ; ils se mettent en chemin pour le jardin de Gethsémané ; et, en effet, au milieu des promesses, des exhortations, des consolations les plus élevées, tout à coup, sans transition, le Christ leur a dit : *Levez-vous, sortons d'ici* (XIV, 31) ; immédiatement après, le discours est repris. Est-il possible de croire un instant qu'un faussaire inventant ces choses, en admettant que ce soit là des choses qui s'in-

sacrés; on comprend qu'écrivant dans un but dogmatique, subordonnant le narré des faits à l'exposé des doctrines, et appelant à son aide les prophéties de l'Ancien Testament, son point de vue spécial ait amené sous sa plume les diverses dénominations que sa mémoire lui rappelait et dont la piété et la science avaient déjà introduit l'usage. Il ne sera pas inutile d'en dresser le tableau et de rassembler les principaux passages, sans nous arrêter aux appellations de la vie familière, telles que Jésus ou Maître, à celles qui sont essentiellement emblématiques, telles que *le pain de vie* (VI, 35), *la porte des brebis* (X, 7), *le vrai cep*

ventent, eût imaginé une interruption pareille pour donner une couleur vraisemblable à ces fables, ou même qu'un anonyme, affectant d'écrire sous le nom de S. Jean, eût eu l'idée de recourir à une telle ruse de prétendue exactitude. Si au contraire S. Jean, présent à cette scène et auditeur de ces paroles suprêmes de Jésus, est aussi l'auteur du quatrième évangile, on comprend facilement que ce mot, en vertu même du contraste, ait laissé trace en sa mémoire; on comprend qu'il se soit souvenu du moment où l'on est sorti de la maison, et que le mot, lorsqu'il a écrit, ait coulé pour ainsi dire naturellement de sa plume. Ce sont là des preuves de vérité et d'authenticité qui doivent convaincre les esprits sincères; il est étonnant que dans un écrit, qui est au fond un vrai traité de dogmatique dont l'histoire n'est que le cadre, on trouve un tel nombre de détails historiques qui montrent partout le témoin à côté du croyant.

(xv, 1), à celles enfin qui sont purement dogmatiques et non personnelles, telles que la *résurrection et la vie* (xi, 25), ou *le chemin*, *la vérité et la vie* (xiv, 6).

Dans l'Évangile de saint Jean, Jésus est désigné ou se désigne comme :

La Lumière (i, 7, 8, 9 ; xii, 35, 46) ;

La Lumière du monde (viii, 12 ; ix, 5;)

Le Verbe ou la Parole (i, 14) ;

L'Agneau de Dieu (i, 29, 36) ;

Le Messie (i, 42 ; iv, 25) ;

Le Christ (i, 41 ; iv, 25, 29, 42 ; vi, 69 ; x, 24 ; xi, 27 ; xii, 34 ; xx, 31 ; Ep. ii, 22 ; v, 1) ;

Le Roi d'Israël (i, 49 ; xii, 13) ;

Roi, dans le sens spirituel (xviii, 37) ;

Le Sauveur (iv, 42 ; Ep. iv, 14) ;

Le Prophète qui devait venir (vi, 14 ; vii, 40) ;

Le Fils de l'homme (i, 51 ; iii, 13, 14 ; v, 27, 62 ; viii, 28 ; xiii, 31) ;

Le Fils unique du Père (i, 14, 18 ; iii, 16, 17, 18 ; Ep. iv, 9 ; 2e Ep., 3) ;

Le Fils de Dieu (i, 34, 49 ; v, 25 ; ix, 35 ; x, 36 ; xi, 4, 27 ; xix, 7 ; xx, 31 ; Ep. i, 3, 7 ; iii, 8 ; iv, 15 ; v, 5, 20) ;

Le Fils du Dieu vivant (vi, 71) ;

Le Fils (III, 35, 36 ; V, 19-26 ; VIII, 36 ; XIV, 13 ; Ep. II, 23, 24 ; V, 1, 12).

Tous ces titres donnés au Sauveur sont d'autant plus dignes d'attention, que dans les narrations le quatrième évangile n'emploie que le nom de Jésus.

De ces dénominations, plusieurs évidemment sont synonymes. La suite de cette analyse montrera le sens que l'Évangéliste y attache. Pour le moment, il suffit de faire remarquer qu'il se sert indifféremment d'expressions dont la portée semble être très-diverse ; ainsi Jésus est nommé la *Lumière*, tantôt au sens moral et religieux : *Moi, qui suis la lumière*, dit-il, *je suis venu dans ce monde, afin qu'aucun de ceux qui croient en moi ne demeure dans les ténèbres* (XII, 46) ; tantôt comme Messie, chargé d'une mission temporaire : *Pendant que vous avez la lumière, croyez à la lumière* (XII, 35), et enfin, dans un sens bien autrement dogmatique, en ce passage : *Le monde a été fait par la lumière* (I, 10).

2. Il convient de commencer cette étude par ce dont saint Jean se préoccupe le moins, l'humanité de Jésus ; c'est à peine si, dogmatiquement, il s'y arrête, sauf sa polémique indirecte contre le do-

cétisme. Les deux textes principaux sont l'un dans l'Évangile : *la Parole est devenue chair* (I, 14 ; l'autre dans l'Épître : *Jésus-Christ est venu en chair* (IV, 2), et il y aura lieu d'y revenir à un point de vue plus grave. Le mot *chair* équivaut à celui d'homme, mais d'homme mortel, dans le langage du Nouveau Testament (Luc III, 6; Mat. XVI, 17; XXIV, 22. Marc XIII, 20; Jean XVII, 2 ; Rom. XIII, 20; 1 Cor. XV, 50; 2 Cor. VII, 5 ; Gal. I, 16, etc.) ; les deux textes attestent donc, je dirais presque crûment, l'humanité du Seigneur. Si les allusions à cette doctrine sont rares, ce n'est pas que l'Évangéliste évite de considérer Jésus sous ce rapport dans la crainte de rabaisser sa nature ; l'emploi du mot *homme* se retrouve en un passage très-significatif où Jésus prend ce titre en parlant de sa science divine : *Vous cherchez*, dit-il aux Juifs, *à faire mourir l'homme qui vous a dit la vérité telle qu'il l'a apprise de Dieu* (VIII, 40).

Surtout il est à remarquer que saint Jean se sert de l'appellation : *Fils de l'homme* dans un assez grand nombre d'endroits où Jésus est considéré dans sa gloire divine, soit de Messie, soit de Fils. On sait que le terme *Fils de l'homme* emporte la double idée d'humanité et de perfection, et c'est

même à cette qualité que saint Jean rattache la délégation du jugement de l'humanité : *Dieu a donné au Fils le pouvoir de juger, parce qu'il est le Fils de l'homme* (v, 27).

3. Jésus, en sa qualité de juge et de Sauveur, lit au fond des cœurs, et une harmonie intime existe entre son esprit et le nôtre : *Il n'avait pas besoin qu'on lui rendît témoignage d'aucun homme, parce qu'il connaissait par lui-même ce qui est dans le cœur de l'homme* (II, 25) ; *il connaissait dès le commencement ceux qui ne croyaient point et celui qui devait le trahir* (VI, 64 ; XIII, 11) ; *je connais bien*, disait-il, *ceux que j'ai choisis* (XIII, 18), et le degré de faiblesse ou d'iniquité n'influe en rien sur la certitude de ses appréciations ; il juge d'avance aussi bien la trahison de Judas (XIII, 21) que les reniements de Pierre (XIII, 38). Il entendait pour ainsi dire les questions de ses apôtres avant qu'elles fussent proférées (VI, 71 ; XVI, 19), et ils ont eux-mêmes fini par confesser que toutes leurs p
et leurs sentiments lui étaient connus (XVI,

4. L'harmonie entre son esprit et l'esp
main est affirmée en un des textes les plu
fonds et les plus vastes du quatrième évan
cette lumière, est-il dit, *est la lumière véritabl*

éclaire tout homme venant au monde (I, 9) [1]. Entre les deux lumières que ce parallèle rapproche, celle que le Christ possède et nous communique, celle que tout homme apporte en naissant, divines l'une et l'autre, il n'y a donc qu'une différence de splendeur, d'intensité, de continuité; ceci revient à dire que le Christianisme est en germe dans tout esprit humain [2].

[1] Ce texte important est ici traduit mot pour mot, sans changement aucun dans l'ordre des mots de l'original. On a voulu, par une transposition, par une inversion gratuite, arriver à un autre sens, et la phrase alors dirait : Cette lumière était la lumière véritable qui, venue dans le monde, éclaire tout homme, et il est facile de comprendre l'importance que l'on a attachée à cette manière de construire et de traduire; on épargne ainsi, a-t-on dit, une sorte de tautologie à l'écrivain sacré; l'expression *tout homme* en dit assez; l'addition : *venant au monde* n'y ajoute rien et n'offre qu'une superfétation inutile. Mais les auteurs du Nouveau Testament s'inquiètent peu, en général, de se répéter, pour affirmer avec plus de force; il n'y a ici qu'une de ces répétitions affirmatives qu'ils affectionnent. Aussi, les anciens commentateurs, Calvin en tête (Comment. sur S. Jean, I, 9), n'ont point interverti l'arrangement des mots, et traduisent : Tout homme venant au monde. Le sens est donc bien celui que nous avons donné; il s'agit de ce que Calvin appelle « la commune lumière de nature, qui est chose beaucoup moindre que la foy; » oui, sans doute; mais qui, loin d'être contraire à la foi, s'harmonise avec elle, malgré le péché et la faiblesse de la raison, puisque l'Évangéliste la voit *en tout homme venant au monde.*

[2] « Jésus-Christ est le premier-né de Dieu et la raison éter-

5. Homme et juge des hommes, Jésus est, selon saint Jean, l'homme parfait. *Je fais toujours*, dit-il, *ce qui est agréable à Dieu ; qui de vous me convaincra de péché ? Je connais mon Père et je garde sa parole* (VIII, 29, 46, 55) ; *de même que mon Père me connaît, je connais aussi mon Père* (X, 15). Dans sa prière solennelle, la veille de sa mort, il déclare sa tâche remplie sans que rien y manque : *j'ai achevé l'ouvrage que tu m'avais donné à faire* (XVII, 5), et il semble impossible de prendre seulement dans le sens du rappel des anciennes prophéties la sixième parole de la croix ; Jésus peut avoir jeté un regard en arrière sur la fidélité des oracles qui l'avaient annoncé et, plus encore, sur les conseils de la miséricorde divine qui avaient préparé sa venue et sa rédemption ; mais il a surtout rendu témoignage à la sainteté irréprochable de son obéissance, quand il a dit en mourant : *Tout est accompli* (XIX, 30).

L'Épître le nomme : *Jésus-Christ le Juste*, et c'est à ce titre qu'il est *notre avocat près* d...
(II, 1) ; le terme : *le Juste* implique l'idée...

nelle à laquelle participe tout le genre humain. ... martyr, 1re apologie, 46.)

fection morale ; aussi, on lit plus loin : *Il n'y a point en lui de péché* (III, 5).

6. Le dernier trait relatif à son humanité est qu'il est notre modèle ; sa mission est à la fois un salut et un exemple ; l'ablution symbolique des pieds des apôtres, ce service, dévolu selon les coutumes de l'antiquité aux esclaves et que le maître rend aux disciples étonnés de l'humilité de cette impressive leçon, n'a pas d'autre but : *Si je vous ai lavé les pieds, moi qui suis votre Seigneur et votre maître, vous devez aussi vous les laver les uns aux autres ; car je vous ai donné un exemple, afin que vous fassiez les uns pour les autres ce que j'ai fait moi-même* (XIII, 14, 15). *Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés* (XV, 12).

L'Épître où le point de vue pratique domine, rend l'idée avec une force admirable ; *celui qui dit qu'il demeure en lui, doit marcher comme il a marché lui-même* (II, 6), c'est-à-dire : la foi est un lien si intime que croire en Christ, c'est demeurer en lui, et celui qui croit en Christ doit vivre comme il a vécu. *Celui qui pratique la justice, est juste, comme lui aussi est juste* (III, 7).

7. Cette christologie, humaine pour ainsi dire, n'est pas celle qui abonde dans les écrits johanni-

ques ; c'est, on le verra, une christologie divine, et cependant, malgré l'élévation de leur enseignement sur la divinité de Jésus, malgré l'évidente préoccupation en ce sens de l'auteur sacré, une des idées fondamentales de sa foi, une de celles qui se retrouvent le plus fréquemment dans son livre, est que la rédemption constitue une mission, une délégation, et que Jésus, en conséquence, doit être considéré comme l'*envoyé de Dieu ;* pensée qui entraîne la doctrine de la subordination. On est étonné, en les rassemblant, du nombre de fois que cette assertion reparaît, et le plus souvent exprimée de la manière la plus expresse (III, 16, 17, 34 ; IV, 34 ; V, 23, 24, 30, 36, 37, 38 ; VI, 39, 40, 57 ; VII, 18, 28, 29, 33 ; VIII, 16, 18, 26, 29, 42 ; IX, 4 ; X, 36 ; XI, 42 ; XII, 44, 45, 49 ; XIII, 20 ; XIV, 24 ; XV, 21 ; XVI, 5, 27, 30 ; XVII, 8, 18, 21, 23 ; XX, 21 ; Ep. IV, 9, 10, 14).

Il n'est pas douteux que si saint Jean affectionne à ce point cet aspect de la rédemption et ne néglige aucune occasion de le présenter, c'est qu'il y trouve la transition nécessaire à sa foi entre la divinité du Christ telle qu'il la comprenait et la vie mortelle du Christ sur notre terre.

Les nombreux passages cités plus haut ne se

pas encore les seuls qui reproduisent cette idée ; il importe de faire ressortir la netteté, la précision avec laquelle elle est souvent exprimée par le Seigneur; il dit : *Ce n'est pas de moi-même que je suis venu* (VII, 28; VIII, 42). Son ministère, jusque dans sa consommation sur la croix, est *un ordre, un commandement qu'il a reçu de son Père* (X, 18 ; XIV, 24; XVII, 11); il ne fait pas *sa volonté, mais la volonté de Celui qui l'a envoyé* (VI, 38).

On peut dire que cette notion du mandat s'étend à tout ; elle porte sur son enseignement, sur ses œuvres diverses, sur sa rédemption, sur la gloire et les attributs même de sa divinité.

Son enseignement : *Ma doctrine n'est pas de moi, mais de Celui qui m'a envoyé: ma doctrine est de Dieu et je ne parle point de mon chef* (VII, 16, 17) ; *je dis dans le monde ce que j'ai appris de lui, ce que j'ai vu auprès de mon Père, la vérité telle que je l'ai apprise de Dieu* (VIII, 26, 28, 38, 40); *je ne parle point de moi-même, mais mon Père m'a prescrit lui-même ce que j'ai à dire et de quoi je dois parler; ainsi ce que je dis, je le dis comme mon Père me l'a ordonné* (XII, 49, 50) ; *les paroles que je dis, je ne les dis pas de moi-même* (XIV, 10, 24).

Ses œuvres : *Le Fils ne peut rien faire de lui-même ; il ne fait que ce qu'il voit faire au Père ; mes œuvres, mon Père m'a donné le pouvoir de les faire* (v, 19, 30, 36 ; VIII, 28), *ces œuvres que je fais au nom de mon Père* (x, 35), *ces œuvres, mon Père, qui demeure en moi, les fait* (XIV, 10).

Sa rédemption : *Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique ; il l'a envoyé..... afin que le monde fût sauvé par lui* (III, 16, 17) ; *c'est mon Père qui vous donne le véritable pain du ciel ; tous ceux que le Père me donne, viendront à moi ; c'est la volonté de mon Père que tout homme qui voit le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle ; nul ne vient à moi, s'il n'est attiré par le Père* (VI, 32, 37, 40, 44, 65) ; *mon Père m'a donné mes brebis* (x, 29) ; *quiconque croit en moi, croit non pas en moi, mais en Celui qui m'a envoyé* (XII, 44) ; *quiconque me reçoit, reçoit Celui qui m'a envoyé* (XIII, 20) ; et dans sa prière la veille de sa mort, Jésus considère encore sa rédemption comme *un pouvoir que Dieu lui a donné sur tous les hommes, afin que ce pouvoir leur procure la vie éternelle ; tout ce que tu m'as donné,* ajoute-t-il, *vient de toi ; je leur ai fait part de la gloire que tu m'as donnée* (XVII, 2, 7, 22).

Dans l'Épître, on lit : *Dieu nous a donné la vie éternelle, et cette vie est dans son Fils* (v, 11).

Ses attributs, tels que l'esprit par lequel il enseigne et agit : *Ce n'est point avec mesure*, est-il dit, *que Dieu lui donne son esprit* (III, 34) ;

Sa gloire : C'est Dieu qui *en prend soin et lui rend justice* (VIII, 50) ; c'est Dieu qui *le glorifie* et dans l'ensemble de sa mission (VIII, 54), et dans l'accomplissement du salut du monde (XIII, 32), et dans son retour au sein de son Père (XVII, 5, 24) ; il y a plus ; c'est Dieu *qui le sanctifie* (X, 36) et *qui l'a marqué de son sceau ;*

Sa puissance de ressusciter pour la vie future : *La volonté de mon Père est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés et que je les ressuscite au dernier jour* (VI, 39) ;

Sa fonction de juge : *Dieu lui a donné le pouvoir de juger* (V, 22, 27) ;

Sa souveraineté : *le Père a remis toutes choses en ses mains* (III, 35 ; XVII, 2) et il le sait (XIII, 3) ;

Et même sa vie, sa vie spirituelle : Jésus a dit : *Je vis par mon Père* (VI, 57).

Selon saint Jean, Dieu est donc l'auteur et Jésus l'instrument du salut. L'idée se retrouve dans une frappante image avec une netteté que le langage

emblématique n'a pas toujours : les fidèles doivent s'attacher au Christ comme les sarments au cep; car il est *le vrai cep;* mais *mon Père*, ajoute-t-il, *est le vigneron* (XVI, 1).

8. De tous les passages que l'on vient de parcourir, il semble impossible de ne point conclure que saint Jean enseigne la doctrine de la subordination de Christ à Dieu et que le Christ lui-même la déclare en termes positifs. Les déclarations qui restent à produire achèveront de décider la question et de montrer si tous ces textes ne concernent le Sauveur qu'en sa qualité de fils de Marie.

Saint Jean rapporte avec détail deux circonstances dans lesquelles Jésus lui-même s'explique sur sa nature divine. Lors de son second voyage à Jérusalem, après la guérison miraculeuse du paralytique de Bethesda, Jésus, répondant aux Juifs qui lui reprochent de violer le sabbat, assimile son activité à l'activité divine : *Mon Père*, dit-il, *agit continuellement; et moi j'agis aussi ; c'est pourquoi*, continue l'Évangéliste, *les Juifs cherchaient avec plus d'ardeur à le faire mourir, non-seu parce qu'il violait le sabbat, mais parce q sait que Dieu était son propre Père, se égal à Dieu* (v, 18). Dans une autre occasi

de la fête de la Dédicace, les Juifs veulent le lapider *pour un blasphème, parce qu'étant homme*, lui disent-ils, *tu te fais Dieu* (x, 33). Dans l'une et l'autre occasion, Jésus n'est point accusé de se donner pour le Messie, mais de s'égaler à Dieu; la distinction est essentielle pour bien apprécier sa défense. Dans ces réponses, il ne dit pas un seul mot qui confirme, qui justifie l'idée de son identité avec Dieu; il ne s'attribue rien d'absolu; il rapporte tout à son Père, se place dans une subordination évidente et réclame seulement ses droits comme Fils de Dieu, comme Messie et Sauveur. S'il est le même être que Dieu, si sa divinité doit s'entendre de la même manière que celle de l'Être des êtres, c'était, ou jamais, le moment de le déclarer; et si l'on attache ce sens à sa défense, il semble faiblir dans la revendication de sa gloire, tergiverser et reculer devant un danger. Que l'on pèse attentivement ces deux réponses :

On lui a reproché de se faire égal à Dieu; il réplique à ses adversaires en ces termes : *Le Fils ne peut rien faire par lui-même, mais ce qu'il voit faire au Père ; et ce que le Père fait, le Fils le fait aussi ; car le Père aime le Fils, et lui montre tout ce qu'il fait ; il lui montrera même de plus grandes*

œuvres que celles-ci (v, 19), et le discours continue dans le même sens. Est-ce là se déclarer le même être que Dieu? Non, le Père est représenté comme la source de la puissance rédemptrice, et la spontanéité du Fils est ensuite proclamée.

Lors de la seconde circonstance, Jésus, dans sa réponse, s'éloigne plus encore, s'il est possible, de l'idée d'une assimilation, d'une confusion avec son Père céleste. *Tu te fais Dieu,* lui dit-on ; il réfute l'accusation en citant l'Ancien Testament, où les juges d'Israël sont désignés comme dieux de leur peuple, comme des *Fils du Très-Haut* (Ps. LXXXII, 6) : *N'est-il pas écrit dans votre loi* (c'est-à-dire votre révélation) : *Vous êtes des dieux! Si donc elle appelle dieux ceux à qui la parole est adressée, et si l'on ne peut rejeter ce que dit l'Écriture, pouvez-vous dire que je blasphème, parce que j'ai dit : Je suis le Fils de Dieu, moi que le Père a sanctifié et qu'il a envoyé dans le monde* (x, 33-36)? On le voit donc ; accusé de s'égaler à Dieu, Jésus répond; non qu'il l'est, mais qu'il est le Messie, le Saint, le Fils de Dieu, et pour éclairer la foi de ses détracteurs sur le titre divin qu'il revendique, il l'assimile à ceux que la révélation de l'ancienne alliance don-

nait aux magistrats de la théocratie; c'est à ces juges qu'il se compare, loin de faire un parallèle entre lui-même et son Père céleste.

9. Il est un point déjà indiqué, sur lequel il convient d'insister. Jésus, dans ses discours du genre de ceux-ci, a soin de réserver sa spontanéité; il se déclare un instrument entre les mains de Dieu, mais non un instrument passif; envoyé de Dieu, il en est aussi le représentant et l'image : *Comme le Père ressuscite les morts et leur rend la vie, de même le Fils rend la vie à qui il lui plaît; comme le Père a la vie en lui-même, il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même* (v, 21, 26). Ces derniers textes sont complets pour ainsi dire ; ils font toucher du doigt l'indépendance, l'autonomie, la spontanéité individuelle du Rédempteur, et pourtant ils nous montrent Dieu comme la source primordiale de cette vie nouvelle que Christ par la Rédemption répand librement au sein de l'humanité. Cette parole jette le plus grand jour sur des déclarations qui au premier aspect semblent inconciliables : Quiconque *me voit* (ou me connaît) *voit Celui qui m'a envoyé* (XII, 45) ; *celui qui m'a vu, a vu mon Père* (XIV, 9) ; *tout ce qui est à mon Père est à moi* (XVI, 15; XVII, 10), et montrent comment Jésus,

sanctifié par le Père, est appelé cependant à *se sanctifier lui-même* pour ses disciples (XVII, 19). Oui, certainement, puisque Dieu l'a revêtu d'une vie spirituelle qui lui est devenue propre et qu'il nous communique, le connaître, c'est connaître Dieu ; son domaine spirituel est le même que celui de Dieu ; l'esprit qui animera le monde, est le sien ; l'esprit *recevra de lui ce qu'il doit annoncer* (XVI, 15), et sa sanctification parfaite et dans la vie et dans la mort est à la fois un soin de Dieu, et de la part de Christ un effort, un mérite, un triomphe.

10. Si nous continuons à écouter saint Jean ou selon saint Jean, le Seigneur lui-même nous parler de ces mystérieux rapports, les nuances varient ; le fond demeure.

Jésus dit : *J'honore mon Père* (VIII, 49), et le terme de l'original emporte deux idées, celle d'un tribut de vénération et d'obéissance, celle d'un espoir d'approbation et de récompense ; dans ce sens, Jésus lui-même emploie le mot en l'appliquant à ses fidèles : *Si quelqu'un me sert*, dit-il, *mon Père l'honorera* (XII, 26).

Sur la terre, Jésus *prie* en faveur de ses disciples, de ses rachetés (XVII, 9, 20), et au ciel, quoiqu'il règne, *il prie* encore pour eux (XIV, 16 ;

XVI, 26). Dans ces divers textes, le même terme est employé.

Il déclare que le Père l'a *aimé avant la fondation du monde* (XVII, 24), et néanmoins il assimile, il identifie cet amour du Père à l'amour qu'il porte lui-même à ses disciples : *Comme le Père m'a aimé*, leur dit-il, *je vous ai aimés aussi* (XV, 9.

C'est peu cependant, et Jésus s'est exprimé avec plus de force encore ; il reconnaît la souveraineté universelle et absolue de Dieu, et c'est sous cette protection qu'il place ses fidèles, ses brebis : *Mon Père qui me les a donnés*, dit-il, *est plus grand que tous, et personne ne saurait les ravir de la main de mon Père* (X, 29). La veille de sa mort, ému lui-même de voir ses apôtres étonnés et affligés de sa fin prochaine, il se sert du même terme dans une consolation qu'il leur offre et dont le sens ne peut être douteux : *Que votre cœur ne se trouble et ne s'alarme point ; vous avez entendu que je vous ai dit : Je m'en vais et je reviendrai vers vous ; si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je vais vers mon Père...* Quel est donc le motif de consolation que les apôtres doivent puiser dans ce retour vers Dieu? *parce que mon Père*, ajoute le Christ, *est plus grand que moi* (XIV, 28). Est-il possible

que le Christ ait voulu dire : le Père est plus grand que moi, Jésus de Nazareth, le fils de Marie ; comment lui attribuer une pensée si étrange ; comment s'accorderait-elle avec la suite des idées, et qu'offrait-elle qui pût rassurer les alarmes des apôtres, consoler leur douleur, assurer l'avenir ? Non, c'est le Fils de Dieu qui parle, qui fait entrevoir à la foi des disciples le sein de Dieu qui l'attend comme un refuge assuré, et ce refuge sera tout ce que l'amour des apôtres peut désirer pour lui, *parce que*, dit-il, *le Père est plus grand que moi* [1].

[1] Il est certain qu'avant la grande querelle de l'arianisme et du nicéanisme, avant qu'Athanase eût obtenu que la doctrine de la trinité et de l'identité de Dieu et de Christ fût reconnue la doctrine officielle de l'Église, les écrivains ecclésiastiques, comme Jacques Bernard en a fait la très-juste remarque (Nouvelles de la république des lettres, janvier 1700), s'expliquaient sur la subordination du Fils au Père en termes très-positifs ; il a fallu le concile de Nicée et la faveur que Constantin montra à cette assemblée pour les rendre plus circonspects. Il serait facile de citer de nombreux passages de Justin, d'Irénée, d'Origène, de Tertullien. Il suffira de rapporter quelques paroles de celui de tous qui, avant S. Jérôme, avait, sans contredit, le plus étudié les Écritures, Origène. Dans son Traité contre Celse, il dit : « Nous adorons le Père de la Vérité et le Fils qui est la Vérité, les considérant comme deux choses à l'égard de leur substance, mais comme une seule et même chose à l'égard de leur accord, de la conformité de leurs sentiments et de la parfaite union de leur



Le plus lucide, le plus complet, le plus simple commentaire de cette mémorable parole du Seigneur est dans ses adieux à Marie Madeleine : *Je vais monter vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu* (xx, 17). Le Christ, ressuscité, prêt à reprendre sa place dans la gloire, reconnaît non-seulement notre Père pour son Père, mais notre Dieu pour son Dieu. La relation qui s'ajoute à la notion simple de Dieu, quand nous parlons

volonté. » (Traduction d'Élie Bouhereau, in-4°, p. 325), et plus loin, « nous disons que le Créateur de l'univers est le maître de tout ce monde visible ; nous faisons profession de croire que le Fils n'est pas plus puissant que son Père ; mais qu'il lui est inférieur (p. 327). »

Quant à Tertullien, malgré sa prédilection pour les théories trinitaires, il se déclare nettement contre l'éternité du Fils : « Même lorsque Dieu n'avait pas encore envoyé sa Parole, néanmoins il la possédait au fond de lui-même en sa propre raison, méditant et disposant tacitement avec lui-même ce que par la Parole il résolvait de dire. » (Traité contre Praxeas, éd. de Paris, in-fol., p. 845). Un autre passage du Traité contre Hermogène est encore plus explicite : « Dieu est à la fois Père et Juge ; il ne s'ensuit point qu'il ait été toujours et Père et Juge, parce qu'il a toujours été Dieu ; il n'a pu être Père avant le Fils, ni Juge avant le péché. Il y a eu un temps où n'existaient ni le péché ni le Fils, le péché qui seul fait de Dieu le Juge, le Fils qui seul fait de Dieu le Père. » (p. 411.) La suite de ce travail montrera que c'était là un des principaux arguments de l'arianisme. (Voir encore le chap. XXII contre Praxeas, p. 854.)

de l'Etre infini comme de notre Dieu, subsiste pour le Fils de Dieu de retour dans le ciel.

11. Tout ce qu'on vient de lire suppose le salut du monde par la mission et le sacrifice de Jésus-Christ, son intime union avec Dieu et sa préexistence.

L'idée de sacrifice est présentée dans l'Évangile de saint Jean en un sens plus historique que dogmatique et fort différent en conséquence du point de vue de saint Paul ; l'Epître, au contraire, se rapproche davantage sous ce rapport de la christologie paulinienne.

On s'est accoutumé à voir la notion du sacrifice dans le texte célèbre : *Voici l'agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde* (I, 29). Mais ce mot du Baptiste est vrai, de quelque façon que le péché ait été ôté ou extirpé du monde par le Sauveur, et l'agneau, dans le culte lévitique, n'était point immolé en rachat des transgressions. Une allusion plus directe, quoique très-vague encore, se lit dans l'entretien avec Nicodème : *Comme Moïse éleva le serpent d'airain dans le désert, il faut que le* [illegible] *de l'homme soit élevé* (III, 14). L'Israélite, [illegible] l'épidémie au désert, n'obtenait la guérison d[illegible] sures venimeuses qu'en regardant l'effigie [illegible]

xxi, 8), c'est-à-dire, en donnant une preuve de foi dont sa guérison dépendait; l'allusion de l'Évangile ne s'adresse pas à la très-inexacte ressemblance d'un serpent enroulé autour d'un poteau et d'un corps suspendu à une croix, mais à la connaissance du Sauveur par la contemplation de sa mort; aussi, l'obstination de l'incrédulité est si grande que le Christ renvoie ses adversaires à le connaître après sa passion: *Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme*, leur dit-il, *vous connaîtrez qui je suis* (viii, 28), et en effet, ils n'ont compris que par sa mort en quel sens il prenait le mot *élevé* (xii, 34) qui dans sa pensée désignait la crucifixion (xviii, 32).

C'est dans la touchante similitude du bon berger que le Christ se prononce : *Le bon berger donne sa vie pour ses brebis; mon Père m'aime, parce que je donne ma vie; personne ne me l'ôte; j'ai le pouvoir de la quitter et le pouvoir de la reprendre* (x, 11, 15, 18). Évidemment ces touchantes paroles expriment l'idée d'un dévouement, d'un sacrifice, non dans le sens cérémoniel ou légal, mais dans le sens moral, et en même temps l'idée de cette spontanéité, de cette liberté du Christ, de cette propriété de lui-même, de

cette puissance sur lui-même, qui vient d'être relevée.

Au repas de Béthanie, le Christ accepte le parfum de Marie, la sœur de Lazare, comme une sorte d'offrande funéraire anticipée (XII, 7) ; il ne s'agit là que de mort, et non de sacrifice.

Dans la dernière semaine de sa vie, sa pensée se porte sur les fruits de sa mort et les souffrances qui doivent l'accompagner; il se compare au grain de froment, qui, selon les préjugés du temps, mourait dans la terre pour donner du fruit (XII, 24) ; puis il parle de sa fin comme dans la nuit de Gethsémané : *Maintenant mon âme est troublée, et que dirai-je ! Mon Père, délivre-moi de cette heure! Mais c'est pour cette heure que je suis venu... Et quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi* (XII, 23, 27, 32). La perspective des horreurs de la croix, qu'il envisage dans toute leur angoisse, n'affaiblit nullement en son esprit celle de la conquête spirituelle du monde que sa croix lui assure. Aussi, sa mort se présente à son esprit et comme sa propre gloire et comme la gloire de Dieu (XII, 23, 28 ; XIII, 31, 32; XVII, 1) ; plus elle est prochaine, plus il s'y soumet ; c'est au moment même de son arrestation

qu'il dit à Pierre : *Ne boirais-je pas le calice que le Père m'a donné à boire* (XVIII, 11)? [1].

[1] Nous n'alléguons point au sujet de la mort du Sauveur le texte fameux : *Détruisez ce Temple et je le relèverai en trois jours* (II, 19), dont le sens soulève des doutes très-graves. Jésus vient de chasser les marchands du Temple. Des sacrificateurs, étonnés de cet acte de vigueur morale, lui demandent un signe, un miracle qui justifie d'une mission divine, et par conséquent de son droit de purifier le sanctuaire. Jésus répond par la déclaration qu'on vient de lire. Il parle dans le Temple ; il est difficile de ne pas croire qu'il parle du Temple. Que le Temple pût être détruit et rebâti en quelques jours, c'était là pour les Juifs deux idées également inouïes ; ils croyaient à la perpétuité du Temple. Aussi la réponse du Christ s'ébruita et fut défigurée en passant de bouche en bouche. On lui attribua, non d'avoir dit à ses interlocuteurs : Détruisez, vous, le Temple, mais de s'être vanté de pouvoir, lui, le détruire ; c'est là ce que les faux témoins déposèrent contre lui devant le Sanhédrin (Mat. XXVI, 61 ; Marc XIV, 58), et c'est en cela que consiste la fausseté de leur déposition. La même idée se retrouve dans les injures qu'on lui adresse pendant les heures de la croix (Mat. XXVI, 40; Marc XV, 29) ; elle se répandit, se conserva même assez pour reparaître encore dans les premières accusations portées contre Étienne (Act. VI, 14). Tout ceci est la preuve de fait que le mot de Jésus n'avait été entendu que du Temple. Aussi divers interprètes l'ont pris dans un sens symbolique : Par vos débordements, aurait dit le Seigneur aux Juifs, vous en viendrez à faire détruire ce sanctuaire du Mosaïsme, le temple que vous laissez souiller, et je rebâtirai le vrai sanctuaire spirituel du Dieu vivant. Mais à cette explication, on oppose avec raison que les Juifs ne pouvaient la comprendre, et surtout que le Christ n'aurait pas ajouté : *en trois jours*, terme beaucoup trop explicite

On le voit donc ; selon le quatrième évangile, la passion, la crucifixion, la mort du Sauveur est nécessaire à sa mission et acceptée par Dieu comme un acte parfaitement volontaire et libre de dévouement et d'amour ; en ce sens, et seulement en ce sens, sa mort est un sacrifice.

Dans son Épître, l'auteur sacré se rapproche davantage des images et des pensées qu'offrent les écrits de saint Paul, et le fruit spirituel et salutaire de la mort du Seigneur est plus explicitement déclaré : *Il y a entre Dieu et nous une communion mutuelle, et le sang de Jésus-Christ nous purifie de tout péché* (II, 2) ; *nous avons connu la charité*

pour signifier : en un court espace de temps. Alors, on revient au sens donné par l'Évangéliste : *Le Temple dont il parlait, était son corps* (II, 21). Mais on objecte que pour ne pas induire les Juifs en une erreur inévitable, qui ne laissait aucune utilité morale à sa réponse, Jésus a dû se désigner lui-même par un geste. Ce qu'il n'a pas fait, puisque l'historien sacré ne rapporte point cette circonstance ; et que les Juifs aient cru qu'il parlait du Temple, leur réponse le prouve assez : *Il a fallu*, lui disent-ils, 46 *ans pour bâtir ce Temple, et tu le relèverais en trois jours !* Nous avouons ne point savoir prendre parti entre ces incertitudes. Si le mot : *en trois jours* est authentique, Jésus a parlé de sa personne et a dû se désigner lui-même d'une manière que l'Évangéliste passe sous silence ; si le mot : *en trois jours* n'est qu'une allusion rétrospective à la résurrection du Seigneur, sa parole est une prédiction voilée de la chute du Mosaïsme.



de Christ en ce qu'il a donné sa vie pour nous. (III, 16).

12. Si saint Jean a moins appuyé sur les doctrines relatives à la mort du Christ que d'autres écrivains du Nouveau Testament, il est, de tous, celui qui exprime avec le plus de force l'union du Sauveur et de son Père céleste. C'est dans son Évangile seul que se trouve l'image du *Fils unique dans le sein du Père* (I, 18). C'est dans son Évangile que se lit le mot si expressif : *Moi et le Père sommes un* (X, 30). Dans cette parole, il s'agit non d'une confusion, d'une identité, d'une union métaphysique, mais d'une entière conformité d'intention, de miséricorde et d'amour quant à la permanence et à la certitude du salut. La preuve de cette interprétation n'est pas seulement dans l'emploi du mot grec *un* au neutre et non au masculin[1] ;

[1] Aussi, d'anciennes versions françaises traduisent : *Moi et le Père sommes une même chose;* Voir Diodati, édition de 1644. Dans le N. T. de Gabriel Cartier, de 1600, et dans la Bible de Corneille Hertman, l'Elzevier de La Rochelle, 1616, on lit à la marge du verset des trois témoins, 1 Jean VII, 5... Sont un ou une mesme chose.

Déjà Tertullien avait fait remarquer avec force, sans craindre de contredire ses propres doctrines, cette particularité de phrase très-remarquable que le neutre est employé et non le

le Christ s'est chargé de la donner en propres termes : il se sert de la même expression dans sa prière de la veille de sa mort en parlant de l'union qui se forme entre ses disciples et lui-même (XVII, 11, 21, 22).

Jésus explique plus d'une fois dans le même sens son union avec Dieu ; les Juifs doutent de ses paroles ; il se réfère à ses œuvres pour qu'ils reconnaissent cette union, et leur dit : *Si je fais les œuvres de mon Père, reconnaissez et croyez que le Père est en moi et moi en lui* (X, 38) ; c'est donc ainsi qu'il est un avec son Père.

La même pensée revient dans les discours de la Cène : *Les œuvres que je fais, mon Père qui demeure en moi, les fait lui-même ; croyez que je suis en mon Père et que le Père est en moi ; croyez-le du moins à cause de mes œuvres* (XV, 10, 11) ; *Je ne suis point seul ; le Père est avec moi* (XVI, 32).

Tous ces textes (ainsi qu'il a déjà été remarqué pour le plus important) trouvent une explication décisive dans les discours de la Cène et dans la prière sacerdotale du Seigneur ; il est telleme[nt] certain qu'ils n'expriment qu'une union morale,

masculin. (Traité contre Praxeas, édit. de Paris, de 16[..] p. 854.)

non métaphysique, qu'elle est complétement assimilée, en premier lieu, à celle des fidèles et du Sauveur; secondement, à celle des fidèles et de Dieu; enfin, à celle des fidèles entre eux, et ces assimilations, c'est le Christ qui les fait lui-même: *Vous connaîtrez* (après la passion et l'envoi de l'esprit consolateur) *que je suis en mon Père, que vous êtes en moi et que je suis en vous* (XIV, 20); *celui qui m'aime gardera ma parole et mon Père l'aimera; nous viendrons chez lui et nous y ferons notre demeure* (XIV, 23); *Père saint*, a-t-il dit dans sa dernière prière, *maintiens les fidèles à ton nom, afin qu'ils soient un comme nous! Que tous soient un, comme toi, mon Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous... qu'ils soient un comme nous sommes un* (XVII, 11, 21, 22)!

Ici la même forme neutre, déjà relevée dans ce mot: *Moi et le Père sommes un*, se retrouve. Elle exprime la seule union que rende possible la forme plurielle, la manière de parler, employée par le Christ, qui dit: *nous*, en parlant de son Père céleste et de lui-même.

Rien ne dépasse la force simple et claire avec laquelle ces vœux solennels de Jésus expriment la doctrine que Dieu est Dieu, que Christ est Christ,

et que leur union, telle qu'elle est définie dans ces passages, en est une de sainteté, de sagesse et d'amour; d'un autre côté, rien ici n'est contraire à l'idée de la nature divine du Fils de Dieu; seulement ce sont d'autres textes qui l'enseignent.

13. La préexistence a surtout le quatrième évangile pour garant. Les Épîtres de saint Paul offrent ce dogme enseigné plus souvent par voie de conséquence que par affirmation; dans le quatrième évangile où le Christ prend si souvent la parole, c'est l'affirmation qui domine. Dans les Épîtres, la préexistence est reculée, si l'on peut parler ainsi, avant la création universelle; le Fils est *le premier-né de toutes les créatures*; dans le quatrième évangile, la préexistence remonte jusqu'à cette limite extrême, et, en outre, elle redescend en quelque sorte jusque dans le temps et prend pour une de ses mesures l'époque d'Abraham. L'étude des textes suivants justifiera ces rapprochements.

Cette grave matière doit être considérée comme le point décisif de la christologie; car si la préexistence est une chimère, Jésus-Christ est un simple homme; si elle est une vérité, il est le Fils.

Il faut partager en deux classes les passages relatifs à cette doctrine, ceux qui évidemment l'affir-

ment, ceux qui à la rigueur peuvent recevoir une autre interprétation; l'explication des premiers servira à fixer le sens des autres.

Personne n'a jamais vu Dieu; le Fils unique qui était dans le sein du Père, est celui qui nous l'a révélé (I, 18). Cette simple phrase renferme trois pensées distinctes qui se suivent, rattachées l'une à l'autre par le plus étroit lien : l'impuissance de l'esprit humain d'arriver par ses seules forces a une connaissance suffisante de Dieu, cette connaissance communiquée par le Fils seul (pensée que l'Épître confirme (V, 20), l'époque où lui-même l'a acquise, c'est-à-dire, celle où il reposait dans le sein de Dieu. La conséquence rigoureuse est que, selon saint Jean, il était auprès de Dieu avant d'être auprès de nous.

Dans son entretien avec Nicodème, Jésus tristement affecté de la manière grossière et charnelle dont le *docteur d'Israël* entend ce qu'il lui enseigne, réclame sa confiance en se déclarant certain de ce qu'il affirme : *en vérité, en vérité, je te dis que nous disons ce que nous savons et que nous témoignons de ce que nous avons vu, et que vous ne recevez point notre témoignage! Si vous ne me croyez point, quand je vous parle des choses de*

la terre, du côté terrestre et humain du salut, *comment me croirez-vous, quand je vous parlerai des choses du ciel*, du salut au point de vue divin, et pour montrer qu'il sait *ces choses*, il ajoute : *Personne n'est monté au ciel* pour les y apprendre, *que celui qui en est descendu, le Fils de l'homme qui était dans le ciel* (III, 13). Si cette brève paraphrase rend la liaison des idées, le Christ, évidemment, déclare ici sa préexistence ; ce sens est le seul qui se présente naturellement.

Le remarquable discours tenu dans la synagogue de Capernaum et rapporté par saint Jean dans le chapitre VI de son Évangile, avait amené de l'incrédulité et même de l'irritation parmi les auditeurs. Jésus y avait poussé à bout, pour ainsi dire, les images charnelles de l'intimité de l'union qui doit exister entre lui-même et ses disciples ; il avait dit et redit que les fidèles doivent s'approprier, doivent s'assimiler les principes de vie spirituelle qu'il leur inculque, comme le corps les aliments qui le sustentent, et plus les Juifs s'étaient obstinés à prendre ses paroles au sens littéral, ce qui ne leur laissait aucune signification quelconque, plus, sans pitié pour cette incrédulité de mauvaise foi, il avait appuyé sur le sens emblé-

matique, portant à dessein l'extension de son langage jusqu'à l'impossible. Plusieurs d'entre les assistants se récrient et murmurent. Jésus, qui ne cède jamais au mécontentement du doute, au manque de confiance, leur répond pour les forcer cependant à sortir de la lettre qui tue : *Cela vous scandalise ? Que sera-ce donc, lorsque vous verrez le Fils de l'homme remonter où il était auparavant* (VI, 62)? Il est clair que, rapprochée des circonstances qui l'ont amenée, cette parole n'a aucune valeur, si la préexistence n'y est point enseignée; l'argument du moins au plus a disparu, et que reste-t-il?

Cependant le Christ n'argumente pas toujours avec ses adversaires; c'est simplement en affirmant que dans une autre occasion il se révèle ; il vient de déclarer qu'Abraham, le chef de leur race, dont ils sont si fiers d'être les descendants, a désiré de voir son avénement; on s'indigne, on lui parle de son âge; on lui demande quand il peut avoir vu Abraham; on lui objecte qu'il n'a pas même encore cinquante ans; c'est donc bien dans le temps, dans un temps historique, pour ainsi dire, que la question est posée; où le Christ la transporte-t-il, si ce n'est dans son existence anté-

rieure, quand il répond : *En vérité, en vérité, je vous dis qu'avant qu'Abraham fût, je suis* (VIII, 58). On a prétendu que le sens de cette réponse est celui-ci : La rédemption étant résolue dans l'intention de Dieu avant ma naissance, Abraham a pu désirer de voir le jour de mon avénement; ce raisonnement, sans nul doute, réfutait au complet les adversaires du Christ, et puisqu'il ne leur a point présenté en termes directs une argumentation si décisive, c'est qu'il a voulu leur enseigner une vérité plus haute; il a voulu se rendre la question personnelle et en appeler à son existence céleste. Qu'il existât ou non avant Abraham, Abraham a pu désirer de voir son avénement, c'est-à-dire, d'être son contemporain ; l'assertion de Jésus est donc inutile à sa défense et ne s'explique que dans la pensée qu'il a saisi l'occasion d'affirmer sa préexistence.

Dans ses derniers adieux, il dit à ses disciples : *J'ai quitté mon Père, je suis venu dans ce monde ; maintenant je laisse ce monde et je retourne vers mon Père* (XVI, 28) ; la suite des idées est brisée, ce qu'on peut appeler la série des exist[illegible] supprimé, si la préexistence n'est pas [illegible] dans la série.

Enfin, la prière sacerdotale contient deux paroles de Jésus d'une si lumineuse clarté que tout commentaire est superflu : *Maintenant, ô mon Père, fais-moi jouir de la gloire que je possédais auprès de toi avant que ce monde fût fait... tu m'as aimé avant la fondation du monde* (XVII, 5, 24).

Ces enseignements, parfaitement explicites, surtout le dernier, autorisent à prendre dans le sens de la préexistence des passages qui seuls ne suffiraient point à maintenir dans le dogme chrétien une notion si extraordinaire. *Celui qui est venu d'en haut — ou du ciel — est un au-dessus de tous*, a dit le Précurseur (III, 31). *Je suis descendu du ciel*, a dit Jésus, *pour faire la volonté de Celui qui m'a envoyé. Nul n'a vu le Père, si ce n'est Celui qui vient de Dieu* (VI, 38, 46), passage qui sert de parallèle au premier texte sur la préexistence analysé ci-dessus. *Je sais d'où je suis venu*, a-t-il dit encore, et *pour vous*, répondait-il aux Juifs, *vous êtes d'ici-bas; mais pour moi, je suis d'en haut; vous êtes de ce monde; mais moi, je ne suis pas de ce monde* (VIII, 14, 14). Dans ces mêmes entretiens, il a employé cette remarquable expression : *Je suis issu de Dieu* (XII, 42), et la force du

terme de l'original indique, non une naissance, mais plutôt une émanation.

Tous ces textes, à l'exception du mot de Jean-Baptiste, sont des paroles du Seigneur lui-même : un passage fort différent fait connaître ce qu'on peut appeler la croyance personnelle de l'Évangéliste sur cette importante doctrine. *La Parole est devenue chair*, c'est-à-dire, homme (I, 14) ; ici, la divinité et l'humanité du Sauveur, sa préexistence céleste et sa vie mortelle se rencontrent, s'allient, se touchent sans se confondre ; la préexistence est comprise dans le fait que le Fils, selon saint Jean, revêt la nature humaine pour entrer en relation avec notre monde.

La même idée, d'une manière moins mystique, mais qui autorise les mêmes déductions, se trouve dans l'Épître : *Jésus est venu en chair* (IV, 2).

Cette doctrine est d'ailleurs clairement exprimée dès le début, dès le premier mot de l'Épître par une formule à peu près équivalente à celle qui ouvre l'Évangile : *ce qui était dès le commencement* [illegible] *nous vous l'annonçons* ; puis, l'idée se retro[illegible] tout à coup dans une de ces ré[illegible]ons de foi p[illegible] sonnelle que l'auteur affection[illegible] e ramèn[illegible] d'un facile essor à ses dogmes [illegible] peine es[illegible]

entré en matière qu'il s'arrête pour affirmer que *la vie s'est manifestée, cette vie éternelle qui était avec le Père* (I, 2).

La même assertion reparaît plus loin, sous la forme habituelle à saint Jean, dans une exhortation adressée aux pères de famille : *Pères, je vous écris parce que vous avez connu Celui qui est dès le commencement* (II, 13, 14). Il est à remarquer que dans les recommandations réitérées de cette partie de sa lettre, l'Apôtre parle aux enfants, aux jeunes gens, aux pères ; mais il réserve cette connaissance du Fils à l'âge avancé comme *une nourriture des forts,* et à un court intervalle il y revient à deux reprises comme pour en relever l'importance.

14. Enfin, la création est attribuée au Fils dans un passage seulement hors de l'exorde de l'Évangile, mais d'une extrême précision : Le Fils est la Lumière, et *le monde a été fait par elle* (I, 10, 15).

15 [1]. Notre analyse revient au prologue.

[1] Il n'est plus permis de citer à l'appui d'une théologie quelconque les mots : « dans le ciel, le Père, la Parole et le » Saint-Esprit rendent témoignage, et ces trois-là sont un, » qu'on lit encore dans nos versions ordinaires 1 Jean V, 7 ; on en convient aujourd'hui de tous les côtés ; ces mots sont une fraude pieuse ou une glose prétendue orthodoxe qui a fini par passer dans le texte ; ces mots n'ont jamais été écrits de la

L'ordre logique de cet examen imposait d'expliquer, non le livre par l'exorde, mais l'exorde par le livre. Le livre n'est que l'exposé, l'amplification, la preuve des affirmations du préambule, et la voie la plus sûre pour arriver au sens vrai était de commenter ces premières lignes comme l'écrivain sacré les commente lui-même, non de commencer par en assigner le sens précis et de plier à ce sens préconçu tout le contenu de l'Évangile. Comme thème, comme sommaire, ce préambule est trop concis pour être compris sans la connaissance de l'écrit qu'il résume.

On pourrait aller jusqu'à dire que les erreurs qui ont altéré la simplicité de la foi et les querelles qui ont troublé si longtemps la paix de l'Église

main de S. Jean et ne font point partie de la révélation. Mais il est très-permis de faire remarquer que le seul passage vraiment trinitaire qu'on lise encore dans les éditions modernes du Nouveau Testament, est une addition subreptice à l'Écriture Sainte.

Et d'après le principe précédemment posé (p. 76, dans la note), est omis le passage qui termine l'Épître : *Nous savons que le Fils de Dieu est venu et qu'il nous a donné de l'intelligence pour connaître le vrai Dieu, et nous sommes en ce vrai Dieu par Jésus-Christ son Fils; il est le vrai Dieu et la vie éternelle* (v, 20). Les plus simples règles du contexte montrent d'ailleurs que ce dernier trait se rapporte à Dieu seul.

sont nées de l'imprudence de la théologie, qui a suivi la marche inverse; on a entamé de prime abord l'interprétation du préambule et l'on s'est efforcé ensuite de soumettre l'Évangile même à cette signification arrêtée; on a donné un sens absolu aux premiers mots, avant d'avoir examiné si la suite n'obligeait pas à y attacher un sens relatif, et l'on ne s'est plus rétracté, quoique c'eût été se rétracter en faveur de l'Évangile.

Avant de présenter l'analyse des cinq premiers versets de saint Jean, il peut être utile d'indiquer l'origine et la filiation de cette expression : la Parole ou le Verbe et des termes analogues qui occupent une si grande place dans le langage de la science religieuse.

Il est reconnu (et cette thèse a été récemment établie avec une grande force par un de nos savants collègues) [1] que la notion du Verbe ou de la Parole n'est venue aux Juifs ni de l'Orient ou de la Perse, ni de l'Égypte et des écoles d'Alexandrie; elle n'est point une importation des doctrines zoroastriennes ni du platonisme. Les Juifs l'ont

[1] M. le Professeur Nicolas, de Montauban. De l'origine de la doctrine du *Logos* chez les Juifs. Revue de Théologie, vol. XII, p. 389.

trouvée dans leurs livres sacrés, où sa filiation est facile à suivre.

Au premier aspect, le terme : *la Parole* semble étrange pour exprimer une manifestation de Dieu, et plus étrange encore appliquée au Fils ; quand on y regarde de plus près, on arrive aisément à l'association d'idées qui l'explique de la manière la plus naturelle, et l'on découvre une expression à la fois très-pittoresque et très-profonde, mais très-juste, où l'on pensait ne trouver qu'une image vague et bizarre, empruntée aux rêves du mysticisme.

Dans l'activité de l'Être infini, aucun intervalle ne se conçoit entre la volonté et l'exécution. La locution qui répondait le mieux à cette instantanéité de l'effet des intentions suprêmes, devait être préférée pour rendre l'idée de la création. Dès la première page de la Bible, cette pensée se lit en termes d'une incomparable sublimité : *Dieu dit : que la lumière soit! et la lumière fut* (Gen. I, 3). Cette expression fut pour ainsi dire acceptée comme racontant le mieux le fait de la création; la poésie d'Israël devait naturellement s'en emparer, et l'a développée avec une grande beauté : *Par la parole de l'Éternel les cieux ont été fai*

et par le souffle de sa bouche toute leur armée, l'Éternel parle et la chose est; il ordonne et elle existe (Ps. XXXIII, 6, 9); *il commanda et les cieux furent créés* (CXLVIII, 5); *la parole de ma bouche ne revient point à moi sans effet, dit l'Éternel, mais elle exécute ma volonté et accomplit ce pourquoi je l'émets* (Esa. LV, 10, 11). Ce passage du livre d'Ésaïe est d'autant plus digne d'attention que la parole y est déjà personnifiée et agit comme un envoyé de Dieu. On conçoit aisément avec quelle force ces figures ont dû s'emparer des vives imaginations de l'Orient.

Une seconde notion s'offrait d'elle-même et venait se rattacher à la première; la parole de Dieu était la volonté de Dieu se manifestant; dès lors, la parole est aussi sa pensée manifestée, se produisant au dehors, arrivant à qui peut la connaître. Parole et pensée sont deux corollaires inséparables; l'une n'est rien sans l'autre; sans la pensée, la parole devient le bruit ou le son; la notion de la parole de Dieu amenait donc naturellement celle de la pensée de Dieu et de la pensée manifestée.

La pensée, la volonté de Dieu est toujours sage: *toutes ses œuvres ont été faites avec sagesse* (Ps. CIV,

24), et, selon les Juifs, Dieu était la source de toute sagesse (Pro. II, 6). La notion de parole, de pensée, de volonté amenait celle de sagesse, dont le langage philosophique et poétique des Hébreux a fait une de ses métaphores favorites ; la sagesse à son tour a été personnifiée, même en des écrits de très-ancienne date. On sait que le livre des Proverbes ou Maximes n'est pas en entier de Salomon, sous le nom duquel il nous est parvenu ; mais la première partie (les neuf premiers chapitres) est antérieure à la captivité de Babylone. On admire avec raison la belle prosopopée de la Sagesse contenue au chapitre VIII, et il est impossible de n'y point reconnaître le reflet des idées que nous venons de rappeler. Qu'on lise attentivement l'extrait suivant : c'est la Sagesse qui parle.

L'Éternel me créa, prémices de ses œuvres, avant ses ouvrages, antérieurement, dès l'éternité ; je reçus l'onction avant le commencement, l'origine de la terre ; quand je naquis, les mers n'étaient point encore ; il n'y avait point de sources abondantes ; avant que les montagnes fussent plantées, avant les collines, j'étais enfantée. Il n'avait encore créé ni la terre, ni les déserts, ni le chef de la

poudre de la terre (l'homme) ; *quand il disposait le ciel, j'étais là ; quand il traçait un cercle sur la face de l'abîme, quand d'en haut il condensait les nues et faisait bouillonner les sources de l'abîme, quand il donnait à la mer ses limites pour que les eaux ne franchissent point ses bords, quand il fixait les bases de la terre, j'étais à ses côtés, fidèle ouvrière ; je faisais ses délices tous les jours, me jouant continuellement devant lui, jouant sur le disque de la terre et faisant mes délices des enfants des hommes* (Pro. VIII, 22-31).

L'invention des termes Esprit, Esprit de Dieu, Esprit-Saint, Esprit de sainteté ou de sagesse, appartient au même ordre d'idées. Les religions spiritualistes, celles qui séparaient nettement la notion de la divinité de celle de la matière, ont fait adopter comme nom ou définition de Dieu le terme en quelque sorte le moins matériel, celui de souffle, de respiration, de vent, sens primitif du mot esprit. Les Juifs, qui malgré la naïve hardiesse des images qui attribuaient à Dieu les facultés et même les organes humains, n'ont à aucun degré matérialisé la notion de Dieu, ont dû, plus encore que bien d'autres nations anciennes, préférer cette manière de parler ; toute la tendance de leur foi et

de leur législation religieuse les y portait; aussi, dans les monuments de leurs traditions et de leur langue qui remontent à l'antiquité la plus reculée, antérieurs certainement à Moïse, le mot esprit déjà se trouve (Gen. I, 2; VI, 3), et l'on peut dire qu'il a traversé, combiné de diverses manières, tous les âges de la littérature des Hébreux (Esa. XI, 2) sans varier de signification, sans s'obscurcir, jusqu'à ce que Jésus lui-même l'ait en quelque sorte consacré par cette simple et solennelle déclaration : *Dieu est esprit* (Jean IV, 24) [1].

[1] Il serait facile de confirmer tout ce qu'on vient de lire à l'aide de citations des livres apocryphes, notamment des livres de la Sapience et de l'Ecclésiastique ; elles suffiraient à prouver que dans l'intervalle du retour de la captivité à l'Évangile, ces mots divers ont gardé leur sens antique. Voir Sap. I, 4, 5, 6 ; VII, 21, 22, 27 ; IX, 1, 4, 9 ; X, 16 ; XII, 1 ; XVIII, 15, etc. Ecclésiast. I, 1, 4 ; XXIV, 5, etc.

L'usage de ces mots dans la philosophie religieuse des Juifs à l'époque même de l'Évangile, était tellement consacré que le célèbre philosophe juif d'Alexandrie, Philon, les emploie constamment, et que le terme Verbe ou Parole, sur lequel les Rabbins ont tant disputé, devient l'une des bases de son système, si l'on peut nommer système ses opinions contradictoires. Nous sortirions de nos limites en insistant sur ce point, et nous rappellerons seulement que d
tentatives de fusion du Platonisme et des doctrines
rient, c'est sur la théorie des *émanations* qu'il appuie
On a pensé avec raison qu'il est peu probable que

C'est à une période non moins ancienne qu'appartient le premier usage du terme fils ou enfants de Dieu, et il importe de ne point l'omettre dans cette série d'explications. Ce terme tient de plus près qu'il ne semble au même ordre d'idées d'où sont sorties les expressions qui viennent d'être étudiées ; comme la parole manifeste la pensée de celui qui l'émet, le Fils représente le Père qui l'envoie.

Dans un sens direct et positif, nous sommes tous fils ou enfants de Dieu, et tous les êtres spirituels le sont. Saint Paul, le profond contemplateur de la gloire du Christ, n'a pas craint de l'affirmer et même d'emprunter, pour rendre cette idée, une citation à la poésie païenne : ***Nous sommes tous de la race de Dieu***, a-t-il dit dans son discours aux Athéniens (Act. XVII, 28) ; et le rédacteur de la liste généalogique donnée par saint

ait eu connaissance des ouvrages de Philon, malgré la fréquence des communications entre Éphèse où résidait alors l'Apôtre et Alexandrie où florissait le philosophe ; il est probable que si les écrits de ce dernier avaient été lus par S. Jean, son évangile en offrirait plus de traces et son style aurait acquis peut-être plus de pureté. Mais que l'usage si répandu dans les écoles du mot : la Parole fût connu de Jean, c'est là ce qu'il est difficile de ne pas croire. Du reste, Philon distingue si nettement Dieu et le Verbe qu'il a été accusé d'avoir ouvert la porte à l'Arianisme.

Luc use de la même hardiesse d'expression, lorsque, quittant le rôle ingrat de généalogiste, il prend tout à coup celui de croyant et termine le tableau par ces mots : *Seth, fils d'Adam, fils de Dieu* (Luc III, 38). Dans un des anciens monuments dont la Genèse est le recueil, cette dénomination sert à distinguer les justes et les méchants (Gen. VI, 2), et dans les langues, les poésies, les religions de l'Orient, le même titre, dont la Grèce s'empara plus tard, désignait les anges, les génies. Cependant, nous voyons que sans crainte aucune d'amoindrir la dignité suprême du Sauveur, ce nom lui est partout donné. Pourquoi? précisément parce que les habitudes du langage et les mœurs de l'Orient le suggéraient, parce que l'antiquité orientale ne connaissait aucune autorité plus sainte que l'autorité paternelle, aucun honneur plus grand que d'être le fils chéri, le premier-né, l'héritier; parce que la foi juive l'avait accepté et appliqué en ce sens avant l'Évangile au Messie promis, à *celui qui devait venir* (Mat. XI, 3; Luc VII, 19, 20) ; enfin, parce que des liens terrestres celui de la paternité et de la filiation, l'un des plus intimes, est le seul indissoluble. Ce n'est qu'une image fournie par le lien humain de fa-

mille, et dans cette image, l'incrédulité peut trouver matière à des sarcasmes; l'impureté une source de scandales impies; le mysticisme, des complications et des problèmes que nous n'osons pas même effleurer; le dogmatisme de Nicée, un prétexte aux antithèses, aux contradictions de son symbole; la foi éclairée n'y voit qu'une représentation humaine, aussi simple que touchante, de ce qu'il y a de plus saint dans l'univers spirituel, la relation de Christ et de Dieu.

Cette nomenclature rapide n'épuise point, il s'en faut, le vocabulaire religieux d'Israël et de l'âge apostolique relativement au Messie. Des remarques du même genre pourraient être faites sur d'autres termes encore, ceux, par exemple, du *nom de Dieu*, ceux de *lumière*, de *gloire*, de *vie*, qui se retrouvent sous la plume des auteurs du Nouveau Testament; on verra plus loin qu'ils ont eu une autre raison de s'en servir.

Les diverses idées qui viennent d'être indiquées s'enchaînaient, on le voit, d'elles-mêmes, et leur force, leur justesse, leur beauté expliquent assez comment elles ont pris possession de l'esprit de la nation; ces termes sont devenus, à très-peu près, des synonymes, des analogues, et s'échangeaient selon

les besoins du style l'un pour l'autre. La raison humaine est ainsi faite que la profondeur, la solennité, la justesse des conceptions admises dans la religion et la philosophie fait naître un langage digne de les exprimer ; puis, il y a répercussion des mots sur les idées, et l'ampleur, l'énergie, le sublime de ceux-ci ajoute à l'élévation de celles-là. On peut dire que l'Évangile, à l'époque où il fut donné à Israël chargé de le transmettre au monde, trouvait en usage une phraséologie qui répondait à son enseignement.

Le terme capital notamment, le terme de *Verbe* ou de *Parole*, que le lecteur est à même de comparer à ces dénominations diverses dont l'analyse vient d'être présentée, ce terme adopté par saint Jean pour exprimer la personnalité et la divinité du Christ, était donné par la plus pure notion de Dieu que l'antiquité eût connue, celle des Moïse, des David, des Esaïe. Dieu est la volonté, la pensée, la sagesse toute-puissante, primordiale, éternelle, infinie, et en conséquence insondable et impénétrable; volonté, pensée, sagesse se manifestant par la parole, le Fils est la manifestation parfaite, *l'image du Dieu invisible*, le reflet de sa gloire (2 Cor. IV, 4; Col. I, 15; Héb. I, 3). Le titre : la Parole désign donc le Fils de la manière la plus fidèle et don

l'idée la plus juste de sa divinité. On ne peut disconvenir que cette langue religieuse ne soit rigoureusement logique.

Que ce terme eût gardé sa valeur première comme compte rendu de la création, il suffit, pour s'en convaincre, de se rappeler le beau passage de l'Épître aux Hébreux : *Par la foi nous savons que le monde a été fait par la parole de Dieu* (XI, 3), et que selon les idées juives de l'époque il fallut un intermédiaire pour que Dieu pût être connu, saint Jean l'atteste quand il dit : *Personne n'a jamais vu Dieu*; *le Fils unique qui était dans le sein du Père, est celui qui nous l'a révélé* (I, 18).

16. Cette digression a dû préparer le lecteur à l'intelligence, sous ses aspects divers et dans toute son extension, du terme : la Parole, que l'exorde de saint Jean a consacré. Il n'est pas contestable que l'Évangéliste reste fidèle dans tout son livre au sujet spécial qu'il s'est donné, la divinité du Sauveur, et que ce sujet dès les premières lignes il l'indique :

Au commencement, dit-il, *était la Parole*; *la Parole était auprès de Dieu, et la Parole était Dieu*; *elle était au commencement auprès de Dieu*; *toutes choses ont été faites par elle, et rien de ce*

qui a été fait, n'a été fait sans elle. En elle était la vie, et la vie était la lumière des hommes. La lumière luit dans les ténèbres; mais les ténèbres ne l'ont point reçue (I, 1-5).

Cet exorde renferme trois pensées :

1° La nature divine du Fils affirmée par son origine qui remonte *au delà du commencement*, par son union avec Dieu, *la Parole était près de Dieu*, et par son essence même, *la Parole était Dieu*;

2° La Parole est la source unique de la vie, et, puisqu'elle est une lumière, de la vie spirituelle surtout; elle est par conséquent la lumière de l'humanité;

3° Cette lumière est venue luire *dans les ténèbres*, c'est-à-dire, en notre monde où le mal règne, et le mal l'a fait rejeter; *les ténèbres ne l'ont point reçue*.

Qu'y a-t-il de plus dans le quatrième évangile? il est, dans ce peu de lignes résumé en entier. Et qu'y a-t-il dans la christologie du préambule de plus que dans celle du livre même? Rien, si ce n'est qu'il s'agit non d'une union morale seulement, mais d'une union métaphysique pour dire, mystérieuse, incompréhensible, entre

le Fils unique qui repose dans son sein. Cet ordre dans les pensées de saint Jean est parfaitement logique; l'union de nature, affirmée dans l'exorde, explique comment est possible l'union d'intention et de volonté décrite dans l'Évangile.

Au commencement, selon le prologue, *était la Parole*. C'est la pensée de Paul que le Fils est *le premier-né de toutes les créatures* (Col. I, 15), et l'allusion à ce commencement dont parle le début de la Genèse, est tellement évidente que tous les interprètes l'ont reconnue; il est dit que *Dieu créa les cieux et la terre au commencement* (Gen. I, 1) et dans le même sens il est dit qu'à *ce commencement* la Parole était près de Dieu. On a vu là, non pas l'existence de la Parole antérieure au temps, antérieure à ce commencement des cieux et de la terre, pour parler comme Moïse; mais l'éternité absolue de la Parole, déclarée ainsi coéternelle au Père. Cependant dès le premier mot se trouve établie la distinction entre Dieu et Christ; Dieu partout dans la révélation est représenté comme éternel, et de la Parole il est dit simplement, non qu'elle est éternelle, mais (ce qui est essentiellement différent) qu'elle existait *au commencement*. C'est l'idée de Jésus quand il dit lui-même que son Père l'a

aimé *avant la création du monde*; c'est ainsi seulement que saint Jean conçoit cette existence mystérieuse du Fils. Et à cette existence qu'affirme l'auteur sacré, on a substitué une éternité, c'est-à-dire la négation de toute origine [1].

[1] « Tout le monde sait que l'une des thèses fondamentales de la spéculation ecclésiastique, c'est l'idée de l'éternité du Verbe. Depuis que le concile de Nicée en a fait l'une des pierres angulaires de la théologie catholique, sa décision est restée l'héritage commun de tous les systèmes orthodoxes. Eh bien ! les écrits de Jean n'en parlent pas. Ils se bornent à enseigner la préexistence du Verbe dans plusieurs passages très-positifs, et implicitement, en lui attribuant la création du monde. Mais aucun de ces passages ne nous mène nécessairement au delà d'une préexistence relative. Nulle part il n'est question d'une préexistence absolue ou de l'éternité, bien que nulle part non plus il y ait quelque chose qui exclue cette dernière. La formule : *Au commencement était...* ne conduit pas jusque-là. La notion du commencement est par elle-même toujours une notion relative, et comme dans le cas présent elle ne peut pas se rapporter à Dieu, mais uniquement à ce qui est hors de Dieu, c'est-à-dire le monde, la formule en question ne contient rien d'autre que cette simple assertion que le Verbe existait déjà lorsque le monde fut créé ; jusque-là le Verbe ne pouvait donc avoir aucun rapport avec le monde, mais seulement avec Dieu. La formule de l'Épître : *Ce qui était dès le commencement*, n'en dit pas davantage, et peut-être moins encore, car elle ne saurait nous faire remonter au delà du commencement, et le commencement est toujours dans le temps. L'éternité, ce serait : *le sans* commencement, et cette formule ne se trouve pas dans nos textes... Le nom de *Fils*, donné au Verbe, ne peut jamais conduire par

La Parole était auprès de Dieu, et quelques lignes plus loin l'Evangéliste éclaircit cette idée par une image : *le Fils était dans le sein du Père* (I, 18). Il n'y a là que l'idée d'une intime union.

lui-même et d'après sa valeur primitive à la notion de coéternité avec le *Père.* » (Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique, de M. le Prof. Ed. Reuss, II, 349.)

Nos lecteurs pèseront attentivement ce remarquable passage. Nous n'ajoutons qu'une simple observation : il n'y a nullement lieu de s'étonner que les écrits de S. Jean ne contiennent rien de contraire à l'éternité absolue du Fils ; d'abord, parce que c'eût été faire de la polémique dogmatique ; ce qui est très-éloigné des intentions et des habitudes de l'auteur sacré, et, en second lieu, en parlant d'un *commencement* au sujet du Fils, il n'avait rien à dire de son éternité ; une de ces idées exclut l'autre.

Au reste, la valeur incontestable du terme *le Fils* que l'extrait ci-dessus de M. le Prof. Reuss met si bien en lumière, a toujours formé une des principales difficultés du système trinitaire, et les efforts tentés pour y échapper seraient la matière d'un chapitre de l'histoire des subtilités dogmatiques. Calvin (Institution chrétienne, livre I, chap. XIII, § 19), citant S. Augustin, a dit : « Christ est appelé Dieu au regard de soy ; au regard du Père, il est appelé Fils. Derechef, le Père, quant à soy, est nommé Dieu ; au regard du Fils, il est nommé Père. En tant qu'il est nommé Père au regard du Fils, il n'est point Fils, et le Fils semblablement au regard du Père, n'est point Père. Mais en tant que le Père au regard de soy est nommé Dieu, et le Fils semblablement, c'est un mesme Dieu. Pourtant, quand nous parlons du Fils simplement sans regarder le Père, ce n'est point mal parler ni improprement de dire qu'il a son estre de soy-mesme, et pour cette cause qu'il est le seul commencement. Quand nous touchons la cor-

Et la Parole était Dieu, c'est-à-dire d'essence ou de nature divine. Mais s'ensuit-il qu'il y ait identité entre Dieu et la Parole et que le Fils ne possède pas une personnalité distincte? Tout l'Évangile de saint Jean, analysé, presque mot

respondance qu'il a avec le Père, nous disons que le Père est son commencement. » Citer, c'est réfuter. Cependant dans un curieux recueil intitulé *Præstantium ac eruditorum virorum epistolæ ecclesiasticæ et theologicæ varii argumenti, inter quas eminent eæ quæ a J. Arminio, C. Vorstio, S. Episcopio, H. Grotio et S. Bailæo conscriptæ sunt* (1 vol. in-8° de près de 1000 pages. Amsterdam, 1660), nous trouvons une lettre d'Arminius à Uytenbogard qui contient le passage suivant en réfutation de celui de Calvin : « Quand nous parlons du Fils simplement sans regarder au Père... Mais comment est-il possible de parler du Fils sans regarder au Père ; l'idée de Fils n'est-elle pas relative à celle de Père? Et quand nous parlons du Fils en tant que Dieu, nous avons raison d'affirmer qu'il tire de lui-même et sa divinité et son essence? Nullement. Le Fils, s'il existe par lui-même et tient de lui-même son essence, n'est plus le Fils ; il y a contradiction de qualité ; car celui-là est Fils qui vient du Père. Comme Fils, dit-on, et non comme Dieu ; je réponds : même comme Dieu aussi ; il est Dieu de Dieu, Fils du Père, et c'est simplement parler d'une manière fausse de dire que le Fils, en tant que Dieu, n'existe point par un autre que lui-même ; quoique le Fils puisse être considéré en dehors de la relation qu'il a avec le Père, cependant aucune désignation ne convient au Fils qui contredise la notion de Fils, et il est contraire à la notion de Fils de tenir son essence de soi-même. Le Fils n'est pas Dieu autrement qu'il n'est ... (page 101). » Nous n'avons garde de rien ajouter à cette ... tuelle discussion.

pour mot dans ces pages, répond à la question. Le texte même, qui semble poser le problème, l'explique et prévient toute incertitude par l'ordre et l'arrangement des termes. D'après cet ordre, grammaticalement parlant, le mot : la *Parole* est le sujet et le mot : *Dieu* l'attribut, l'adjectif de la phrase. De plus, c'est évidemment pour prévenir toute confusion, pour maintenir la distinction, pour sauvegarder l'individualité du Fils, que l'auteur sacré reprend immédiatement sa proposition précédente et répète à si peu d'intervalle que *la Parole était au commencement près de Dieu.*

Il faut bien admettre ce sens, à moins de se résigner à croire que saint Jean est tombé sur la matière la plus grave en flagrante contradiction avec lui-même. Les auteurs de l'Écriture Sainte, en général, ne ménagent pas les termes ; le langage hyperbolique est leur langage familier, et ils n'en sont pas à craindre de paraître, en un endroit, s'éloigner des assertions qui, dans un autre, les ont entraînés. Ces antithèses de style naissent de la simplicité et de la force de leur foi et de leur ardent désir de convaincre ; aussi, c'est surtout dans les Épîtres de saint Paul qu'on les rencontre. L'interprétation ne peut suivre, pour ce genre de

passages, qu'une seule règle, celle d'adopter le sens moyen des textes comparés et non le sens absolu de textes isolés ; de cette manière seulement on arrive à la pensée de l'écrivain sacré. Ces contradictions apparentes ont des limites qui s'imposaient d'elles-mêmes ; l'esprit humain est ainsi fait qu'il ne peut se contredire, soit dans les termes, soit dans les idées, que jusqu'à un certain point ; au delà de cette borne, il se révolterait contre sa propre erreur ou resterait en suspens, incertain entre deux appréciations de la vérité. Qui peut croire qu'au début de son Évangile saint Jean ait écrit que Jésus est le même être que Dieu, et qu'il ait rempli la suite de son ouvrage d'assertions diamétralement opposées, données pour la majeure partie comme des discours du Seigneur lui-même ?

Toutes choses ont été faites par elle (la Parole) *et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle.* Il est impossible de ne pas voir dans cette assertion deux fois répétée sous la forme et positive et négative la création attribuée à la Parole.

En elle était la vie et la vie était la lumière des hommes. L'existence véritable, c'est l'existence spirituelle ; c'est la vie avec la lumière ; toute existence n'est qu'accessoire et secondaire,

grands traits du tableau : Dieu, révélé au monde comme Père (et c'est le nom de Dieu que l'auteur préfère ; il y revient sans cesse dans l'Évangile comme dans l'Épître, et aucun des auteurs sacrés ne l'a employé aussi fréquemment), *seul vrai Dieu* (XVII, 3 ; Ep. V, 20)[1] pur *esprit* (IV, 24), toujours

[1] Les mots : *seul vrai Dieu* se lisent dans le célèbre passage qui aurait dû devenir la seule confession de foi de l'Église chrétienne : *La vie éternelle, c'est de te connaître, toi, le seul vrai Dieu, et Jésus-Christ que tu as envoyé* (XIII, 3). Ce texte est inséré dans la prière du Seigneur prononcée la veille de sa mort, en présence de ses apôtres, après la première cène. Évidemment, Jésus en priant n'a point parlé de lui-même à la troisième personne et en se nommant. Il est impossible de ne pas voir là une réflexion de l'historien sacré intercalée comme une sorte de parenthèse dans la prière qu'il rapporte, et rien n'est plus propre, selon nous, à faire comprendre comment S. Jean a écrit le quatrième évangile, œuvre de mémoire et œuvre de foi. Le jour venu où il s'est résolu à composer son Évangile, il a écrit sous le double empire d'une mémoire remplie de tous ces faits et de tous ces discours, et d'une foi ardente, enthousiaste, profonde, qui, animée du vif désir d'amener le lecteur à des conclusions salutaires, jette au milieu même des paroles et des prières de Jésus, une phrase, une assertion, une image, appels soudain jaillissant de la sincérité de son prosélytisme. S. Jean n'a pas inventé les discours qu'il met dans la bouche du Sauveur ; il les donne tels qu'il se les rappelle, et par moments il les commente, il les paraphrase, il les résume avec la liberté d'un croyant qui veut à tout prix convaincre le lecteur. La réflexion qui coupe l'oraison sacerdotale dès son dé-

actif (v, 17), *saint et juste* (xvii, 11, 25), *charité et lumière* (Ep. i, 5; iv, 8), notre Père et le Père de Jésus, notre Dieu et le sien (xx, 17), *plus grand que tous* (x, 29), *plus grand* que lui (xiv, 28), incompréhensible dans son infinité (i, 18; Ep. iv, 12), et auprès de Dieu ou dans le sein de Dieu, dès le *commencement*, avant toutes choses, le Fils unique, de nature divine, Créateur et à qui Dieu a donné de posséder la vie en lui-même, lumière du monde spirituel, envoyé de Dieu dans notre monde, révélateur du vrai Dieu à l'esprit humain, Sauveur et modèle, venu *en chair* à cet effet, homme parfait, juge de l'humanité, un avec Dieu de la même manière qu'il veut être un avec nous.

but, jette ainsi un grand jour sur la composition du quatrième évangile; si S. Jean avait inventé l'oraison sacerdotale, il n'aurait pas interrompu la prière supposée pour y insérer cette tranquille et didactique remarque. (Voir encore chap. xii, note sur les discours du Christ, p. 257.)

CHAPITRE XII.

GRADATIONS ET NUANCES DE LA CHRISTOLOGIE DU NOUVEAU TESTAMENT.

Il est incontestable que selon le Nouveau Testament Jésus-Christ, homme parmi les hommes durant son passage sur cette terre, possède, en qualité de Fils de Dieu, une existence antérieure au temps, unique, divine, mystérieuse, dépeinte en traits nécessairement obscurs et vagues, dont l'activité diffère totalement d'une activité humaine et dans laquelle une vie terrestre vient pour ainsi dire s'intercaler. Tout esprit sincère conviendra qu'à moins de faire à plaisir violence aux termes, c'est là l'idée que les livres sacrés nous donnent du Sauveur; c'est ainsi qu'ils le représentent.

Où les auteurs du Nouveau Testament, et surtout

saint Paul et saint Jean, ont-ils puisé ces hautes et difficiles conceptions? Il serait déraisonnable de prétendre qu'elles sont au-dessus des forces de l'imagination humaine; le contraire est prouvé par quelques systèmes des Hindous, par les idées zoroastriennes et manichéennes, et plus encore peut-être par les rêves des sectes gnostiques, si variés, si abondants, si poétiques; dans ces diverses théories, on trouve, il est impossible de le contester, des fables, des philosophies qui offrent plus ou moins d'analogie avec les notions relatives au Sauveur dans les écrits de saint Paul et de saint Jean. Quelques reflets de ces pensées apparaissent en des mythes plus voisins de l'Occident, en ces anciennes fables de la Grèce où Prométhée sur son rocher expie le bienfait de la lumière céleste apportée aux mortels. Loin que la piété doive s'alarmer de ces vagues rapports entre l'erreur et la vérité évangélique, celle-ci y trouve une éclatante confirmation, d'autant plus valable qu'elle est indirecte. On ne doit pas voir, dans ces analogies, des filons éloignés s'échappant de la mine de l'Ancien Testament, les restes défigurés d'une tradition première qui remonterait jusqu'à l'Éden après le péché. Toutes les fois qu'on a tenté

de rendre ainsi l'antiquité profane solidaire de l'antiquité sacrée, on a échoué. Non, l'Éden à fouiller ici, c'est le cœur humain en qui le sens moral, sous la pression du mal et du malheur, s'élève instinctivement à la pensée de la nécessité d'un médiateur, d'un médiateur divin dans son origine et dans sa nature, d'un médiateur s'égalant à l'humanité et qui devait souffrir puisqu'elle souffre, et même mourir, puisqu'elle meurt. *Quelqu'un* entre Dieu et l'homme, voilà l'idée qui apparaît plus ou moins confuse, tantôt terrible et tantôt consolante, au fond de ces théories dont les variétés infinies laissent entrevoir la commune source ; ce sont des aspirations vers un salut, vers un sauveur, qu'on cherchait sans l'espérer, qu'on appelait sans l'attendre, qu'on nommait sans le connaître, dont on faisait d'avance l'histoire en le désirant. Chose étrange, et simple pourtant, que la pensée de l'homme et la pensée de Dieu se soient rencontrées à juger qu'il fallait une médiation à notre monde ! Quel esprit éclairé peut se défendre de reconnaître dans cet accord une lumière qui n'est pas celle de l'Évangile, mais qui émane du même foyer? Seulement, s'arrêter à ces rêves sous prétexte de la vérité qu'ils recouvrent,

c'est prendre l'incertaine lueur de l'aube pour les feux de midi.

Il résulte de ces premières remarques que la question de la christologie change du tout au tout, suivant que l'on trouve, ou non, une révélation dans le Nouveau Testament [1]. Si ce livre, en dépit de la foi de 1800 ans, redevient un livre purement humain, si l'esprit de Dieu n'y est pour rien, si ce recueil n'offre qu'un écho des théories sémitiques et juives flottant depuis des siècles dans les âmes et qui auraient pris corps à la faveur des circonstances, il devient très-simple de voir dans les Épî-

[1] La définition la plus complète qui ait été donnée de la christologie, se trouve, croyons-nous, dans l'Abrégé d'Encyclopédie théologique du Prof. Clarisse, de l'Université de Leyde. « La Christologie, dit-il, consiste d'abord à tracer l'histoire et terrestre ou humble, et céleste ou glorieuse de Jésus-Christ ; puis à montrer quel il a été et quelle est sa dignité ; à exposer ce que d'après la volonté de Dieu notre Père, il a fait en ce monde pour le salut des hommes et ce qu'il continue de faire maintenant dans le ciel, et enfin à faire voir par toutes ces preuves, contre les juifs, les païens et les incrédules, qu'il a été divinement établi le Sauveur de l'humanité tombée par le péché dans le malheur. » (Encyclopediæ Theologicæ Epitome. Lugduni Batavorum, 1835, p. 435.) Il est certain que cette définition a le mérite d'être complète, et il suffit de la lire pour se convaincre qu'une vraie Christologie ne peut avoir pour prémisses la négation de la révélation.

tres de saint Paul, les chimères d'un rabbin emporté hors des bornes par l'ardeur qu'il met à renier le particularisme mosaïque et à défendre un universalisme de son invention ; et dans les écrits de saint Jean, les emprunts faits tardivement et sans beaucoup d'adresse aux théories gnostiques par un ex-pêcheur de Galilée devenu mystique au contact des écoles de l'Asie Mineure. La christologie de ces deux écrivains ne sera que de la métaphysique en action, forme de prédilection des philosophies de l'Orient.

Sans débattre ici les objections que soulèvent ces creuses conjectures et l'impossibilité de les accorder avec tout ce que nous savons du converti de Damas et du fils de Zébédée, le problème, à notre sens, se pose en des termes bien différents. Nous croyons être, il importe de le redire, en présence d'une révélation, c'est-à-dire d'un ensemble de travaux pour lesquels l'intelligence suprême, l'esprit de Dieu, est venu en aide à l'intelligence bornée, à l'esprit de l'homme, communication non-seulement possible, mais très-naturelle, attendu que le propre des intelligences est de se répandre, de se communiquer et que les idées sont faites pour s'échanger. Des moyens de ces communica-

tions, nous le savons bien : nous ignorons [illegible] par quelles voies une pensée divine peut parvenir subjectivement à notre âme, que nous ignorons les procédés par lesquels le son de quelques syllabes, c'est-à-dire un peu de bruit, un peu d'air mis en mouvement, fait arriver à notre âme la pensée d'un de nos semblables. Trop souvent l'ignorance du moyen porte à contester la réalité ou même la possibilité du fait. *La trace de l'aigle dans les cieux passe notre portée*, disaient les sages d'Israël (Prov. xxx. 19), et ce n'est pas une raison pour nier son essor. Je crois à une révélation ; je crois que l'horizon intellectuel des auteurs de l'Évangile a *été* divinement agrandi. Jusqu'à quel degré ? Jusqu'au degré nécessaire dont Dieu était juge, et en conséquence saint Paul a eu le droit d'écrire aux Corinthiens tantôt : *Je recommande, non pas moi, mais le Seigneur*...., et tantôt : *Ce n'est pas le Seigneur, c'est moi qui vous dis* (1 Cor. vii, 10, 12). On se rappellera le principe fondamental de l'exégèse rationnelle, que ces déclarations de l'apôtre justifient pleinement : la Bible n'est pas la révélation, mais la révélation est dans la Bible.

Tout ceci posé, n'est-il pas évident que l'inspi-

ration a dû s'attacher aux doctrines qui sortaient le plus du domaine régulier et ordinaire de l'entendement humain? Que pouvait savoir par elle-même la raison humaine de Paul sur la création œuvre du Fils, et la raison humaine de Jean sur *le commencement* du Verbe ou de la Parole? L'inspiration a été une lumière auxiliaire, et c'est sur les points les plus obscurs que le secours de ses rayons a porté.

S'ensuit-il que l'inspiration, inégale selon que les vérités évangéliques s'éloignent ou se rapprochent de la portée des facultés humaines, ait été égale, personnellement pour ainsi dire, entre tous les successeurs de Jésus-Christ et les auteurs de l'Évangile, que tous aient été admis à puiser avec la même abondance à la source divine de la vérité, et pour parler le langage des anciens prophètes, que les Élisée n'aient pu demander une plus grande mesure de l'esprit que les Elie (2 Rois II, 9)? La différence des enseignements, des missions, des écrits répond assez; chacun a reçu une part d'inspiration proportionnée à la tâche qu'il devait remplir, à la leçon qu'il devait donner. Aussi, comme missionnaires, chacun semble choisir et limiter sa sphère d'action; comme écrivains,

chacun semble ne donner que des récits et des leçons d'une importance en rapport avec la grandeur ou l'humilité de son rôle dans le travail commun de la fondation du christianisme. Un seul et même Christ est annoncé dans tout l'Évangile ; l'analyse qui précède met cette certitude dans tout son jour; mais les nuances très-prononcées de cette christologie identique au fond, demandent à être considérées sans parti pris de les effacer, et cette étude conduit à d'importantes conséquences.

N'oublions pas que cette marche graduelle, intermittente pour ainsi dire, de la foi chrétienne à son origine, est en accord avec le fait de la composition successive des livres sacrés; si la révélation, où l'on doit chercher la connaissance de Christ, n'a pas été donnée tout d'une pièce, mais par fragments et par intervalle, si le sanctuaire s'est élevé par assises successives, quoi d'étonnant qu'elles diffèrent entre elles[1] ?

[1] L'idée de nuances profondes et d'une gradation variée dans les développements de la connaissance de Christ telle que l'Évangile la présente, a été admise dès les premiers siècles de l'Église. Selon Eusèbe, la divinité de Jésus-Christ a été réservée par le S. Esprit à S. Jean comme au plus digne (Hist. Ecc. liv. III, chap. 24. Édit. de H. Valois, p. 96). Selon Chrysostome, « S. Jean ajouta le plus précieux trésor

Avant la ruine des Juifs, avant la déstruction de Jérusalem et du temple, lorsque la première génération chrétienne s'attend à un avénément prochain et visible du Seigneur, saint Paul écrit le premier et commence la christologie ; il enseigne,

aux richesses dont l'Église était déjà en possession ; les évangélistes avant lui n'avaient point parlé du mystère de la génération éternelle de Jésus-Christ. » (De S. Joanne apostolo. Tom. VIII. Édit. des Bénédictins. Suppl. p. 130-134). Dans son Homélie I ou Préambule du commentaire sur Matthieu, Chrysostome exprime la même idée d'une manière encore plus explicite : « Les trois évangélistes qui l'avaient précédé, ayant eu pour but principal de parler de Jésus-Christ comme homme, il devenait à craindre que le dogme de la divinité ne fût pas suffisamment constaté. Pour suppléer à leur silence, S. Jean, déterminé d'ailleurs par une inspiration particulière du Fils de Dieu lui-même, publia son évangile, où, ne s'arrêtant pas comme les autres à la naissance temporelle de Jésus-Christ, mais s'élevant par un essor sublime à son éternelle génération, il expose la divinité du Verbe dès le début et dans toute la suite de sa narration... S. Matthieu qui écrivait pour les Juifs, s'attache à faire voir que Jésus-Christ descendait d'Abraham et de David. S. Luc, qui écrivait pour tous les Chrétiens, prend les choses de plus haut, il remonte jusqu'à Adam » (Tom. VII. Éd. des Bénédict., p. 6 et 7). Il serait facile de citer des passages analogues tirés d'Epiphane, d'Ambroise, de Cyrille d'Alexandrie ; nous nous restreignons aux témoignages de Jérôme et d'Augustin. Jérôme dit : « S. Jean a écrit le dernier de tous... notamment contre les Ébionites qui affirmaient que le Christ n'existait point avant Marie ; ce qui l'amena à enseigner sa nature divine » (Op. vol. I, p. 273) Et Augustin : « les autres évangélistes qui exposent suffisamment la naissance

non-seulement le Messie d'Israël, le Fils de Dieu, le Sauveur universel, la loi vivante, l'homme parfait ; mais en travaillant surtout à l'abrogation du Mosaïsme et à renverser *le mur de séparation* (Eph. II, 14, qui s'élevait entre les Juifs et les Gentils, il annonce le Fils, Créateur et Souverain, assujetti dans l'éternité à Dieu seul ; cependant, sa christologie, quand il s'élève à cette hauteur, tiendrait en une page de ce volume.

L'admirable épître aux Hébreux, due très-probablement à l'un de ses disciples, vient seconder son œuvre en montrant toute la gloire et la sainteté de l'alliance mosaïque éclipsées devant la majesté du Christ.

Les synoptiques, très-peu dogmatiques en comparaison des épîtres qui les précèdent, écrivent l'histoire et les leçons du Messie, du Sauveur, du législateur et du roi moral et religieux du monde, racontent avec la plus surprenante naïveté, tant ils s'inquiètent peu de l'élément merveilleux, les pro-

temporelle et les faits temporels du Christ, ce qu'il a fait comme homme, et qui disent peu de chose concernant sa divinité, accompagnent leur maître sur la terre comme des animaux marchant à sa suite ; mais Jean, contemplant d'un regard plus élevé la puissance de sa divinité, s'envole vers le ciel avec le Seigneur (Préf. sur S. Jean. Op., vol. IX, p. 5-275).

diges les plus extraordinaires, et relativement au Fils, ils se bornent presque à dire que *nul ne le connaît que le Père.*

Jacques et Pierre adressent à l'église leurs lettres pastorales ou la christologie est présente, mais s'efface le plus souvent devant la morale.

L'Apocalypse promet et dépeint des luttes terribles pour les fidèles, et de vastes et prochains triomphes du Sauveur, mais surtout en ce monde ; c'est une Jérusalem céleste qui s'ouvre, mais elle descend du ciel ; le Christ est présenté comme le chef exalté d'une église qui l'emportera sur toutes les forces du Judaïsme et du Paganisme, bien plus que comme le souverain d'une création spirituelle.

L'an 70 de l'ère chrétienne arrive ; Jérusalem succombe et disparaît sous l'étreinte païenne, autant que Jérusalem pouvait disparaître ; le culte mosaïque cesse ; Jésus n'est point apparu ; les apôtres, les fidèles l'ont attendu en vain ; le christianisme continue à s'exporter, à s'éloigner de la Judée, à se nationaliser au dehors ; saint Luc compose son second livre, le livre des Actes, et cet écrit est au niveau de son Évangile ; il n'ajoute rien à la christologie des synoptiques, quoiqu'il commence par un narré circonstancié de l'ascen-

sion ; il redescend sur la terre, et s'y tient ; il s'occupe spécialement de la conciliation des chrétiens d'entre les Gentils, et des chrétiens judaïsants dont la ruine du mosaïsme a confondu l'espérance.

Le premier siècle de l'ère chrétienne avance ; la foi, par la force des choses, se spiritualise de plus en plus dans sa lutte contre les philosophies et les paganismes ; le principe universaliste prévaut plus facilement ; Jérusalem et le temple, ces deux pierres d'achoppement où il a pensé se briser, ne sont plus là, et saint Jean écrit ses livres dont la christologie atteint jusqu'au ciel et plonge dans l'éternité.

Quelle curieuse gradation, quelles intermittences plus curieuses encore dans ces développements de la christologie, dans ces nuances du profond souvenir que Jésus, en trois années de ministère, avait laissé dans les esprits ! N'y a-t-il là que des accidents de mémoire, des variétés de tradition, des divergences d'appréciation individuelle ? Il y a tout cela sans nul doute ; mais il y a plus, si l'inspiration, cette providence spirituelle, n'est pas un vain mot. Les trois degrés principaux de l'échelle, les trois phases essentielles de ce progrès sont les

Épîtres pauliniennes, les synoptiques et les écrits de saint Jean : au début de cette succession d'enseignements divins, les lettres de saint Paul et leur christologie qui surpasse de beaucoup la messianité hébraïque et qui donne surtout l'immortalité céleste pour domaine de l'efficace de la rédemption ; au terme, l'Évangile de saint Jean et sa christologie immense, plus élevée et plus étendue que celle de saint Paul, mais en harmonie avec les enseignements de l'école paulinienne [1]; elle remplit tout le livre, mise le plus souvent dans la bouche même de Jésus ; entre les deux, mais plus près par leur date des Épîtres, les trois évangiles synoptiques qui n'offrent que des traits épars de la divinité du Sauveur et dont la christologie divine se résume presque en l'idée d'un mystère connu de Dieu seul.

[1] « Si nous nous tenons d'une manière générale à la conviction largement documentée de la divinité de la personne du Sauveur, nous les mettrons tous deux (Paul et Jean) sur la même ligne. Mais on ne pourra nier que cette conviction, dans la bouche de l'auteur du quatrième évangile, a revêtu une forme plus scientifique que sous la plume de l'Apôtre des Gentils, et qu'elle s'y lie à une série de formules, qui, se supportant ou s'expliquant l'une l'autre, méritent dans leur ensemble le nom d'un système spéculatif. » (Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, de M. le Prof. Ed. Reuss, II, 494.)

Ces différences profondes entre des enseignements christologiques qui d'ailleurs ne s'excluent point et ne se contredisent en rien, s'expliquent, en premier lieu, par tout ce que nous savons de l'individualité des auteurs, par la contexture même de ces écrits, par la forme et la couleur qu'ils ont revêtue, par la sphère de la foi chrétienne au milieu de laquelle ils ont paru.

Saint Paul est un homme d'étude, de savoir et de génie, qui n'a pu se borner au christianisme populaire, qui très-légitimement a fait, au sujet du Christ, de la science ; il a mélangé dans l'aliment qu'il offrait à la piété *le lait des faibles* et *la nourriture des forts* ; il a le premier systématisé, dogmatisé sa croyance ; philosophe et moraliste, rabbin et chrétien en même temps, il a semé avec abondance dans ses compositions, que sa vie active rendait occasionnelles, tous les éléments dont son esprit s'était enrichi, une métaphysique que rien ne circonscrit, une anthropologie vaste et profonde, l'archéologie juive, une théodicée et une christologie mystérieuse.

Saint Jean, écrivant au bruit des disputes des écoles de l'Asie, a voulu doter l'Église d'un évangile plus christologique (et sur cette idée il y aura

lieu de revenir), élever le Sauveur bien au-dessus de son précurseur comme l'Épître aux Hébreux au-dessus des Abraham, des Moïse, des Aaron, des Josué, dégager complétement l'Évangile des absurdités du docétisme ou de la fable d'un christ apparent qu'enseignait cette théorie et des chimères des sectes gnostiques, mettre la christologie sous la sanction personnelle du Christ et enseigner au monde comment il parlait de lui-même [1].

[1] De toutes les questions que soulève le quatrième évangile, la plus grave nous paraît celle de l'authenticité des discours du Christ. L'objection tirée de la différence que présentent sous ce rapport les synoptiques et le quatrième évangile, n'a pas la valeur que souvent on a voulu lui reconnaître. Que le Christ parle différemment dans les synoptiques et dans le quatrième évangile, on ne peut le contester; mais il semble facile d'admettre que ses enseignements ont varié et pour le fond et pour le style, et qu'il a donné dans un autre langage les leçons de morale, de pratique, de sanctification qui abondent sous forme directe ou sous forme de paraboles, dans S. Matthieu, S. Marc et S. Luc, et les enseignements plus élevés, plus profonds, de messianité divine qui remplissent les pages de S. Jean. On trouve d'ailleurs çà et là dans les trois premiers historiens des traits d'une couleur aussi théologique que les passages les plus mystiques de l'évangéliste dit le théologien (Mat. x, 40 et Jean XIII, 20. — Mat. x, 39 et Jean XII, 25. — Mat. v, 6; Luc, VI, 21 et Jean IV, 14; VI, 57; VII, 37. — Mat. XVI, 12 et Jean VI, 27. — Mat. XXVI, 11 et Jean, XII, 8. — Mat. x, 24 et Jean XIII, 16; XV, 20). Plusieurs de ces textes sont des parallèles et prou-

A distance de saint Paul et de saint Jean, les trois premiers évangiles sont, malgré les nuances qui les séparent entre eux, le reflet des opinions du grand nombre, les recueils des premières traditions et des premiers narrés authentiques sur le

vent que le dernier évangéliste a puisé aux mêmes sources que ses devanciers. On a dit qu'il est impossible que S. Jean ait gardé dans sa mémoire, pendant le laps de temps écoulé entre le ministère de Jésus et la composition de l'évangile, des allocutions de cette étendue, et que cependant il n'est pas admissible qu'il ait pris des notes à mesure que le Seigneur parlait, pour s'en servir plus tard à loisir ; cette rédaction courante est en effet une conjecture gratuite, qui ne s'accorde nullement avec le genre habituel des enseignements du Seigneur, qui d'ordinaire conversait avec ses auditeurs, et la supposition répugne, quand on se représente par exemple les admirables et touchants discours à la suite de la première sainte Cène ; qui croira que sous l'empire des émotions de ce moment, des notes aient pu être prises ; les apôtres d'ailleurs comptaient sur un retour du Christ et non sur une séparation. A ces difficultés, il faut répondre d'abord qu'il n'est nullement prouvé que l'Évangile ait été écrit dans l'extrême vieillesse de l'auteur, et que ces discours du Christ, avant d'être écrits, ont dû être le sujet constant des méditations et des prédications de S. Jean ; quand il a pris la plume, il n'a pas eu à rechercher des souvenirs longtemps effacés, mais au contraire à rédiger des souvenirs toujours entretenus, toujours présents.

On objecte encore que la couleur des livres de S. Jean, Évangile et Épître, est identique, que ce soit lui-même ou Jésus, ou Jean-Baptiste qui parle. L'objection n'a de force que si l'on veut soutenir que les discours du Christ sont don-

ministère de Jésus, la mémoire des contemporains mise en ordre et par écrit, la transition du témoignage oral au témoignage rédigé ; ils reproduisent ce qu'avaient conservé jusqu'alors et transmis au loin les récits, les entretiens des premiers disciples, des premiers fidèles ; autant donc il est natu-

nés mot pour mot ; si au contraire on reconnaît à l'auteur une certaine liberté de rédaction, il est tout simple que cette liberté ait amené quelque uniformité de style. Il est incontestable d'ailleurs que S. Jean fait de la théologie, et qu'au lieu de se borner au langage populaire qui forme le fond des synoptiques, il parle jusqu'à un certain point le langage d'une science religieuse déjà formulée ; ainsi, pour ne point multiplier les exemples dans une simple note, les termes les plus importants, *Parole, Fils unique*, ne sont point empruntés à des discours de Jésus et expriment les théories de l'Évangéliste.

Enfin, deux observations sont d'un grand poids dans cette discussion et peuvent la terminer en faveur de la foi. Les paroles du Christ, dans le quatrième évangile, sont moins des discours que des entretiens, des réponses, des explications suggérées par des questions ou des objections de ses adversaires, et ces adversaires même ne sont introduits dans le récit, ou dans le dialogue, que pour amener les enseignements du Seigneur. Nicodème, la Samaritaine, l'impotent de Bethesda, l'aveugle-né, ces Juifs, ces Pharisiens, ces prosélytes grecs, ces fidèles, ne sont pas amenés sur la scène en quelque sorte pour leur propre compte. Mais leur souvenir se liait dans l'esprit de l'Apôtre au souvenir des grandes leçons qu'il avait entendues de la bouche de son divin Maître ; c'est précisément parce que leur part dans le tableau est si peu

rel que la christologie des Épîtres et du quatrième évangile soit élevée, autant il l'est que celle des synoptiques ne le soit pas; les Épîtres et le quatrième évangile sont la foi méditative qui dogmatise ; les synoptiques, la foi naïve qui raconte ; l'une cherche ses formules, l'autre recueille ses souvenirs ; l'élément métaphysique prévaut d'un côté ; de l'autre, l'élément historique ; leur vérité se fait diversement écho, et tandis que les premiers et derniers livres du Nouveau Testament transportent presque dans *ce troisième ciel* où se voient *les cho-*

historique, qu'elle est une grande garantie d'authenticité; s'il y avait là des inventions, il y aurait plus d'histoire.

En second lieu, les caractères intimes de ces discours forment seuls une preuve péremptoire de vérité ; il y a là une grandeur, une solennité, tempérée par une simplicité qui étonne, et quelquefois par une ironie tranquille comme dans la replique à Nicodème (III, 10) et dans celle aux prétendus enfants d'Abraham (VIII, 44), qui ne peuvent être que des reflets fidèles de la sagesse de Jésus et non des créations après coup de la mémoire d'un ancien pêcheur de Galilée. L'authenticité déborde pour ainsi dire du milieu de ces pages incomparables, et il est très-digne de remarque que les plus longs discours mis dans la bouche de Jésus sont précisément ceux qui produisent le plus profondément cette impression. Relire avec un esprit bien disposé les entretiens de la soirée où la première cène fut célébrée et la prière qui les termine, et croire froidement que S. Jean a inventé tout cela, que S. Jean a fait parler à sa manière le Christ dans cette circonstance, est un tour de force d'incrédulité qui semble impossible.

ses inénarrables qui charmaient la pensée d'un saint Paul et d'un saint Jean, les trois synoptiques s'attachent à nous faire suivre l'humble fils de Marie, lorsqu'*il va de lieu en lieu faisant du bien*.

Ces nuances de la christologie avant et après la ruine de Jérusalem, selon le degré d'avancement de la religion nouvelle hors de la Judée et dans le monde, selon les adversaires à combattre ou à concilier, ces nuances qui distinguent profondément entre eux les livres du Nouveau Testament, peuvent avoir été de la part des auteurs sacrés intentionnelles à un autre point de vue. Si chacun d'eux, selon l'ordre de publication, a connu les écrits de ses prédécesseurs, si les seconds en date avaient sous les yeux les écrits des premiers et ainsi de suite, jusqu'à saint Jean, le dernier, qui aurait à loisir médité les récits et les lettres de tous ou du moins les plus importants, il sera difficile de douter que les variétés d'enseignement au sujet du Christ n'aient été réfléchies, spontanées, cherchées à dessein, dans un but qu'il s'agira de reconnaître.

Les Épîtres de saint Paul sont antérieures à tout le reste du Nouveau Testament; c'est par elles que la discussion doit donc s'entamer.

Il est certain que saint Jacques les a connues; il s'est proposé de réfuter les conséquences exorbitantes que déjà l'on prétendait tirer des enseignements de son collègue sur la foi et les œuvres; une simple comparaison des écrits des deux apôtres suffit à le prouver, ne fût-ce qu'en rapprochant les deux applications différentes de l'exemple d'Abraham (Rom. v; Jac. ii); l'intention de saint Jacques dans ce passage est si claire qu'il n'a pas pris le moindre soin pour la voiler. Il est certain aussi que cette controverse ne se fût point ouverte, si déjà les Épîtres de saint Paul n'avaient été partout répandues dans les Églises, même parmi les Judæo-Chrétiens, même parmi les troupeaux de la Palestine dont saint Jacques était le pasteur; il faut se souvenir que cet apôtre est le chrétien-juif par excellence; il est probable qu'il n'est point sorti de la Judée, où la tradition veut qu'il ait souffert le martyre. Évidemment, puisque saint Jacques a cru de son devoir de prémunir les judaïsants contre les exagérations que l'on déduisait à tort des Épîtres de saint Paul, c'est que les principales de ces lettres circulaient parmi les fidèles et fournissaient un sujet périlleux de discussion.

Il est non moins certain que saint Pierre a

connu les écrits de saint Paul; son Épître, on l'a vu, abonde en passages imités ou empruntés de l'Apôtre des Gentils, et notamment de ses lettres aux Romains et aux Ephésiens; le tableau de ces parallèles se trouve dressé dans tous les traités un peu complets d'isagogique; le nombre et l'exactitude de ces citations ne s'expliquent que si saint Pierre, en écrivant, avait ces deux lettres sous les yeux.

La circulation des Épîtres de saint Paul a dû être très-étendue et très-rapide, celles du moins qui n'ont point le caractère de missives privées, celles qui sont adressées aux fidèles de toute une province, à des églises populeuses, florissantes, agitées; celles qui intervenaient au milieu de vives discussions et y jetaient le poids des enseignements, des reproches ou des éloges d'un tel esprit, celles dont il recommandait lui-même en termes si pressants la lecture et la dissémination. C'est précisément dans l'Épître où sa christologie s'élève le plus, qu'on lit cette exhortation : *Après que cette lettre aura été lue parmi vous, faites qu'on la lise aussi dans l'église de Laodicée et que vous lisiez de même celle de Laodicée* (Col. IV, 16)[1].

[1] Il règne quelque doute sur ce qu'il faut entendre par

Il est même extrêmement probable que l'Épître, dite aux Éphésiens, est cette Épître aux Laodicéens dont il s'agit ici et qu'il faut y voir une circulaire adressée aux églises de l'Asie Mineure.

l'Épître aux Laodicéens et sur les rapports de date et de composition des Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens. La conjecture la moins accréditée est qu'il aurait existé en effet une lettre spéciale de l'Apôtre aux fidèles de Laodicée. L'opinion la plus probable est qu'il s'agit, sous ce nom, de l'Épître aux Éphésiens. Les caractères internes ne permettent que très-difficilement de croire que S. Paul ait pu écrire en ces termes aux Éphésiens. Il avait résidé longtemps au milieu d'eux et ne leur adresse pas un seul mot direct de souvenir ou d'affection ; les Actes déposent cependant de son amour et de sa vive reconnaissance (xx, 17, etc.); I, 15, on lit : *J'ai ouï parler de la foi que vous avez en notre Seigneur Jésus-Christ;* est-ce ainsi que l'Apôtre se fût exprimé au sujet d'un troupeau qu'il connaissait par lui-même? III, 2, il semble donner à entendre que les destinataires de sa lettre ne le connaissent que par ouï-dire, et dans d'autres endroits il les signale comme presque exclusivement gentils (II, 11 ; IV, 17) ou récemment convertis (V, 8). Tous ces traits s'appliquent très-mal à l'église d'Éphèse ; le plus probable est que l'intitulé, aux Éphésiens, qui ne figure sur le plus ancien manuscrit qu'écrit d'une autre main à la marge, est une glose erronée, et que cette Épître est celle aux Laodicéens mentionnée dans le passage que nous étudions ici. Plus exactement, cet écrit serait la circulaire aux églises de l'Asie Mineure, dont Tychique fut porteur (Éph. VI, 21), et dont la lettre aux Colossiens offre un résumé, qui ne devait point les dispenser de recourir à la lettre générale. Il est inutile de faire remarquer que ces diverses conjectures n'invalident en rien les conséquences déduites de la vaste circulation des écrits de S. Paul.

Saint Paul envoyait en mission ses disciples, les Tychique, les Onésime, chargés de communiquer ses lettres (Eph. VI, 21).

Les copistes, les *librarii*, dans le monde grec et romain, multipliaient les écrits du jour plus rapidement et en plus grand nombre que souvent on ne l'imagine. Saint Paul avait un secrétaire, Tertius (Rom. XVI, 22); à la fin de l'Épître aux Galates, il a soin de noter qu'elle est écrite tout entière de sa main (VI, 11); le plus souvent, il se bornait à signer ses lettres (1 Cor. XVI, 21; Col. IV, 18; 2 Thes. III, 17); et il est apparent que lorsque dans la suscription des épîtres l'Apôtre nomme avec lui tel ou tel de ses compagnons d'œuvre, Sylvain (1 Thes. I, 1; 2 Thes. I, 1), Sosthènes (1 Cor. I, 1), Timothée (2 Cor. I; 1 Phi. I; 1 Col. I, 1), c'est qu'ils ont été ses collaborateurs et ses copistes; est-il croyable qu'en ce cas une seule copie ait été transcrite?

Trente-sept personnes sont dénommées dans les salutations qui terminent l'Épître aux Romains, quoique cet écrit n'ait rien d'épistolaire et soit une dissertation bien plus qu'une lettre; plusieurs de ces salutations sont même collectives (Rom. XVI, 11, 14, 15); est-il croyable que ces personnes

n'aient point répandu la lettre de leur maître, de leur ami, de leur parent?

Enfin, si les Épîtres de saint Paul sont en grande partie occasionnelles et inspirées par la situation des églises qui les ont reçues, elles renferment cependant en grand nombre des enseignements d'un intérêt général, non pas seulement quant au dogme, qui peut s'ajourner, mais quant à des intérêts, à des rites qui ne s'ajournent pas; ainsi, les opinions et les directions de saint Paul sur le mariage entre chrétiens et païens, ces mariages mixtes du temps (1 Cor. VII, 14-17), trouvaient leur utilité ailleurs qu'à Corinthe; ainsi encore, avant la rédaction et la publication des trois premiers évangiles, il s'est écoulé un assez long intervalle pendant lequel la première aux Corinthiens offrait le seul exposé authentique de la sainte Cène, le seul où la piété pût aller prendre les paroles sacramentelles et l'ordre de la célébration.

Les écrits de saint Paul se répandaient assez dès les premières années de sa carrière et exerçaient assez d'influence pour qu'il ait exprimé la crainte que l'on fît circuler sous son nom des lettres supposées (2 Thes. II, 2).

Que plusieurs épîtres de saint Paul se soient

perdues, ce qui ne semble pas douteux (1 Cor. v, 9), ce n'est que le sort commun des grands écrivains de l'antiquité; rien n'est à en conclure contre la thèse défendue ici. On pourrait même tirer de ce fait une présomption de plus en faveur d'une large diffusion de ses écrits; ce ne sont pas les ouvrages les plus répandus qui se conservent le plus facilement.

Cet ensemble de données relativement à la publicité des principales épîtres de saint Paul amène cette question: les auteurs des trois premiers évangiles les ont-ils connues?

La prédication orale des apôtres et de leurs compagnons d'œuvre, s'appuyant continuellement sur les paroles du maître qu'ils citaient de mémoire, et sur les événements de sa mission dont ils avaient été les témoins, notamment sur les scènes de la passion et de la résurrection, ont dû inspirer de bonne heure aux fidèles, et même à certains adversaires de la foi, le désir de posséder un recueil de ces enseignements, un narré de ces faits. Plus l'étonnement et l'intérêt, ou même la défiance, étaient excités, plus ce désir naturel devenait pressant. Sans nul doute, bien des disciples ont pris note de récits, de paraboles, d'exhorta-

tions et de préceptes, qui avaient encouragé, décidé leur conversion. Déjà, divers écrits plus ou moins complets, plus ou moins exacts, avaient été rédigés et passaient de main en main, comme saint Luc l'atteste (I, 2). La rédaction des synoptiques a répondu à ce besoin des âmes, à ce désir que les Épîtres de saint Paul ont dû prodigieusement aiguillonner. Qu'on se représente des esprits droits et sincères, détrompés à moitié du mosaïsme ou entièrement du paganisme, et saisis de l'étonnement profond que devait produire une première lecture des Épîtres aux Romains, aux Corinthiens, aux Éphésiens ; quelle soif spirituelle a dû les tourmenter de posséder quelque récit authentique de la vie et de la mort de ce Jésus, de ce Sauveur, et quelque exposé plus personnel de la doctrine d'un maître dont l'enseignement, encore simplement traditionnel, inspirait à saint Paul le parallèle de la loi et de la grâce, l'éloge de la charité, le traité de la résurrection, le rituel de la cène, et les doctrines universalistes dont la défense est partout ! Les synoptiques ont paru, et le christianisme, théorique dans les Épîtres, a passé à l'état d'histoire ; mais si cette peinture de la marche des choses est, comme tout l'atteste, exacte ; si l'Évangile, oral à

son origine, a rendu bientôt nécessaire l'Évangile écrit, on peut dire que les Épîtres de saint Paul doivent avoir puissamment contribué à faire éclater cette nécessité et à décider la rédaction des synoptiques.

Quoique dans les synoptiques on trouve les principes universalistes de saint Paul à côté des réminiscences du particularisme juif, ces livres représentent, il est impossible d'en douter, les traditions palestiniennes sur la personne et la mission de Jésus, et ce courant d'idées n'était pas celui qui dictait à saint Paul ses épîtres. Cependant, il semble moralement impossible que les rédacteurs des synoptiques aient ignoré les écrits de l'Apôtre des Gentils.

D'abord, saint Jacques et saint Pierre les ont connus ; est-ce que saint Jacques, le premier pasteur des églises de Palestine, et saint Pierre, l'adversaire judæo-chrétien de saint Paul, ne sont pas aussi palestiniens que les auteurs des synoptiques? Comment croire dès lors que ceux-ci n'ont rien lu de ces écrits évidemment familiers à leur chef spirituel et à l'Apôtre qui, sous sa présidence, vient se justifier devant le synode du baptême de Corneille, de ces écrits assez répandus parmi les ju-

daïsants pour que l'un des deux, saint Jacques, juge utile d'en éclaircir les difficultés et l'autre, saint Pierre, d'en emprunter des extraits ?

D'après l'ordre de publication des Épîtres suivi dans ce travail, toutes, excepté la seconde à Timothée et l'Épître aux Philippiens, ont été composées avant le dernier voyage de saint Paul en Judée, et celles aux Éphésiens et aux Colossiens pendant sa captivité de deux années à Césarée ; toutes appartiennent à l'intervalle entre l'an 53 ou 54 et l'an 61 ou 62 de l'ère chrétienne. Rien dans ces suppositions de temps, rien dans ces indications de résidence ne s'oppose à ce que les écrits de saint Paul aient circulé en Judée et soient venus à la connaissance des auteurs des trois premiers évangiles. De ces rapprochements de date, il résulte que les deux épîtres les plus christologiques de saint Paul, celles aux Éphésiens et aux Colossiens, étaient dans toute leur nouveauté vers l'époque de la rédaction des synoptiques reconnus antérieurs à la ruine de Jérusalem.

A Césarée, d'où ces deux épîtres ont été adressées, l'une comme une lettre, l'autre comme une circulaire, l'Apôtre jouissait d'une grande liberté et voyait ses amis (Act. xx, 23) ; cette liberté ne lui

a servi, sans nul doute, qu'à prêcher ses doctrines.

Il est des vraisemblances morales qui atteignent, même sans preuve directe, à un haut degré de certitude, et il est difficile de douter que des hommes qui se chargeaient d'écrire des livres tels que les trois synoptiques, n'aient eu aucune connaissance des travaux du grand apôtre.

Mais il est facile de sortir cette thèse du champ des conjectures, en éliminant d'abord de la discussion l'Évangile selon saint Mathieu; les doutes sur son véritable auteur et sur la langue originale, l'esprit plus profondément palestinien dont il est empreint, les éléments plus purement traditionnels qui en forment la contexture, bien des traits du récit qui semblent indiquer la Galilée pour son lieu d'origine, tous ces caractères autorisent peut-être à laisser la question en suspens quant au premier évangile.

Il n'en est pas de même au sujet du second des synoptiques, s'il a pour auteur, comme le veut la tradition générale, ce Marc, le fils de Marie (Act. XII, 12), le cousin de Barnabas, et le compagnon d'œuvre et de voyage, à diverses époques, de saint Paul (XV, 28) qu'il quitta pour s'attacher à saint

Pierre (1 Pierre v, 13). Évidemment, en ce cas, il est moralement impossible que les écrits de saint Paul soient restés inconnus à saint Marc.

Subsidiairement, il est reconnu que suivant toutes les probabilités l'Évangile selon saint Marc a été écrit à Rome; telle est l'opinion presque unanime des anciens : à Rome, l'Épître aux Romains a-t-elle donc si promptement disparu?

Des trois synoptiques, le plus facilement authentique est sans contredit celui de saint Luc; la critique, de plus en plus, revient à la tradition et attribue le 3me évangile à Luc le médecin (Col. iv, 14), l'ami de saint Paul, fidèle à son maître jusqu'à la fin (2 Tim. iv, 11), l'auteur du livre des Actes, où souvent, en racontant les longues courses missionnaires de l'Apôtre, il parle (Act. xvi, 10; xx, 5; xxi, 1; xxvii, 1; xxviii, 2. etc.) comme son compagnon de voyage et de périls. Que saint Luc nommé dans l'Epître aux Colossiens n'ait pas connu l'Epître aux Colossiens, que ce dévoué collaborateur de l'Apôtre ait su son histoire et ait ignoré ses ouvrages, il est inutile d'argumenter contre une si flagrante absurdité.

Et pour comble, saint Luc, seul entre les évangélistes, avec cet esprit d'examen qu'on ne

s'étonne point de trouver en un homme exerçant une profession libérale, déclare au début de son Évangile qu'il a fait des recherches, comparé des témoignages, rassemblé des documents; il n'aurait donc négligé dans ce travail d'investigation que les ouvrages de son maître admiré et chéri !

De tout ce qui précède il est juste de conclure que la christologie de saint Paul a été connue peut-être de saint Matthieu, très-probablement de saint Marc et (ce qui suffit en tous cas à notre thèse) très-certainement de saint Luc. Or, il a été établi par une comparaison dont les termes sont faciles à balancer, que la christologie des synoptiques, sans contredire celle de l'Apôtre, diffère de celle-ci en degré d'élévation ; elle est plus messianique et moins céleste ; elle s'occupe plus du Rédempteur, elle s'occupe moins du *Fils*, et si elle se tient à une telle distance de celle de saint Paul, c'est donc à dessein, c'est de parti pris et par réflexion; si les évangélistes ne s'engagent point sur ses traces, n'ajoutent pas à ses vastes et profonds enseignements sur la préexistence, l'origine unique, la délégation créatrice du Fils ; s'ils ne devancent point saint Jean dans ses affirmations et commencent si

différemment leurs livres, s'ils s'accordent à déclarer que la mystérieuse nature du Christ n'est connue que de Dieu, s'ils s'attachent à le manifester surtout comme Sauveur, législateur et modèle, c'est qu'ils ont pensé, c'est qu'ils ont su que c'était assez. Encore une fois, sans contredire saint Paul, ils ne l'imitent et ne le répètent point, ils ne suivent point son essor ; ils autorisent ainsi une foi timide à ne point aspirer aux élévations du génie de leur prédécesseur, à se contenter du degré qui les a contentés eux-mêmes. Qui prétendra qu'on ne peut apprendre la rédemption dans les trois premiers évangiles, lorsque *la mesure de grâce* accordée (Éph. IV, 7) ne permet pas d'aller plus loin [1] ? Le Nouveau Testament fournit donc lui-

[1] « Il faut connaître Christ, dit-on, pour le chérir comme nous le devons. Il est vrai ; j'accorde que pour l'aimer il faut le connaître. Mais que faut-il savoir de lui ? Avons-nous besoin de savoir quels étaient son extérieur et les traits de son visage, ou la manière dont il existait avant sa naissance humaine, ou la manière dont il existe actuellement ? Faut-il apprécier exactement son rang dans l'univers et exactement son influence et son pouvoir ! Sans nul doute, la connaissance parfaite de tous ces points serait un bonheur et un auxiliaire de plus pour la vertu. Mais l'amour pour Christ peut se nourrir dans notre âme et y devenir fort sans toute cette science. Ce qui nous portera à l'aimer, c'est la connaissance de l'esprit qui l'a dirigé, de ses vertus, de ses principes d'ac-

même la preuve que ces hautes doctrines de la foi ne sont nécessaires et ne seront demandées qu'à ceux qui les peuvent saisir, et, pour se consoler, pour se rassurer de retenir ses croyances dans une sphère plus humble, il reste devant Dieu, *juste juge*, la ressource de croire surtout selon l'enseignement des trois premiers historiens du Sauveur.

C'est admettre, dira-t-on peut-être, deux christianismes différents : non, c'est admettre que *tout homme verra le salut de Dieu* (III, 6) et que tous les esprits ne se ressemblent pas, ce que Dieu n'a pas voulu ; c'est admettre que le centre de ralliement

tion. Peu importe alors la profondeur de nos spéculations sur sa nature, et la profusion avec laquelle nous accumulons autour de son nom des épithètes d'adoration et de louanges. Si nous ne discernons pas les vertus spéciales qui le caractérisent, si nous ne sentons pas leur grandeur, nous l'ignorons autant que si nous n'avions jamais entendu prononcer son nom, et nous ne pouvons lui offrir un amour qu'il daigne accepter... Qui connaît le mieux Jésus ? Je réponds : celui qui, en lisant son histoire, voit et sent le plus distinctement et le plus profondément la perfection qu'il a déployée... celui qui sait, et qui sait avec réflexion, que son caractère est supérieur à tout ce qui a paru dans notre monde ; celui qui a soif d'entrer en communion avec lui et de lui ressembler. (Channing. Œuvres. Sermon sur l'amour pour Christ, IV, 188.)

de la foi, que le fondement salutaire de la foi n'est pas une théorie métaphysique et qu'il sera demandé compte à chacun selon ce qu'il lui a été donné : aux saint Paul il sera demandé compte d'un troisième ciel, puisqu'ils ont pu y monter; aux saint Jean, de la préexistence, puisque seul il rapporte la prière sacerdotale, et à la grande foule qui entendit Jésus sur la montagne de Galilée, du sermon sur la montagne, puisqu'elle l'a entendu.

Toute cette argumentation tomberait, si saint Paul était resté plus longtemps en Arabie, si les Évangélistes avaient écrit avant lui, si ses Épîtres principales n'avaient été répandues qu'après les synoptiques. On dirait alors que l'enseignement de la foi chrétienne devait bien commencer par la messianité et se borner à laisser entrevoir la divinité du Christ, pour passer à saint Paul qui enseigne une christologie dogmatique plus élevée, mais disgressive, et pour aboutir à saint Jean qui fait de la connaissance du Fils le sujet spécial de son livre et pose ainsi le couronnement de l'édifice. Convenons-en ; cette marche eût été, humainement parlant, la plus régulière, la mieux disposée, la plus logique ; mais *les pensées de Dieu ne sont*

pas nos pensées (Ésa. LV, 8) et la prédication véritablement divine a *sa folie* (1 Cor. I, 21). L'ordre de la révélation est le contraire de cet ordre factice; les Épîtres manifestent en même temps le Sauveur et le Fils; les synoptiques manifestent surtout le Sauveur, et c'est après eux que saint Jean vient faire reconnaître dans le Fils la Parole.

On peutdire que le Christ lui-même a pour ainsi dire accepté et approuvé d'avance l'esprit dans lequel les synoptiques sont rédigés. On peut dire que quant à cette connaissance de Jésus comme un envoyé de Dieu salutaire et suffisante en un stage déterminé du progrès chrétien, quant à ces voiles dont sa divinité est comme enveloppée dans leurs récits, les synoptiques sont placés sous la sanction du Seigneur lui-même. Jésus pose à ses disciples la question : *Vous, qui dites-vous que je suis?* Pierre répond : *Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant*, profession de foi qui ne dépasse point la sphère de sa messianité et n'offre qu'une des expressions accoutumées par lesquelles la piété juive désignait le Sauveur attendu[1]. De cette profession

[1] On a voulu étendre la portée de la réponse de Pierre et la prendre dans le sens de la divinité du Sauveur; les pa-

de foi, le Seigneur se contente pour ainsi dire, au point de déclarer à Pierre que les seules forces de sa conscience n'y seraient point parvenues et qu'il doit cette conviction à des secours divins, au point même de saisir cette occasion pour révéler à Pierre les succès et les prérogatives de son futur apostolat (Mat. XVI, 12-19; Marc VIII, 27-29; Luc IX, 18-20.). Dans ce mémorable entretien tout l'esprit des synoptiques respire; il en offre comme le résumé et l'essence; il en donne la vraie mesure, et de quel droit l'Église se montrerait-elle plus exigeante que son chef et refuserait-elle de voir une foi chrétienne salutaire dans cette déclaration où il voyait assez de foi pour un apôtre? Quelle imprudence, quelle témérité de prendre de la divinité de Jésus-Christ plus de soin que lui-même!

Le temple de Jérusalem avait deux sanctuaires: l'un, le lieu très-saint où le grand-prêtre seul entrait; l'autre, le lieu saint où se célébrait le ser-

rallèles de S. Luc et S. Marc ne le permettent point; tous deux réduisent la déclaration de Pierre à ce simple mot : *Tu es le Christ* (Marc VIII, 29) ou *tu es le Christ de Dieu* (Luc IX, 20); il est évident que dans cette circonstance S. Marc et S. Luc n'ont pu donner le moins, négliger le plus et affaiblir, par une omission qui ne saurait se comprendre, cette profession de foi solennelle.

vice de chaque jour. Passons, si nous le pouvons, derrière le voile et comtemplons le Saint des saints; mais que nul ne déclare sans valeur la foi dont les adorations plus humbles ne dépassent point encore le premier sanctuaire; car il est saint aussi.

Avant d'appliquer cette théorie au quatrième évangile, il convient de revenir un instant en arrière pour montrer combien le livre des Actes l'appuie et la confirme. Le second livre de saint Luc a été écrit plusieurs années après le premier, après son évangile; l'Évangile a précédé, les Actes ont suivi la ruine de Jérusalem; les Actes sont une tentative de conciliation entre les Hellénistes et les Judaïsants; cette conciliation n'aborde point le terrain christologique, et, on l'a vu, la christologie de ce livre est encore moins élevée que celle des synoptiques, même dans les discours insérés de saint Paul. Il y a là une preuve de fait de la résolution prise par saint Luc de ne point se faire dans ses écrits le continuateur de la christologie paulinienne, et s'il ne cite point les Épîtres de l'Apôtre, c'est que s'étant donné la tâche de travailler à l'apaisement de la polémique du particularisme des chrétiens d'entre les Juifs et de l'universalisme des chrétiens d'entre les Gentils,

il convenait de laisser momentanément dans l'ombre les Épîtres où le judæo-christianisme est si vivement attaqué.

Venons à l'Évangile de saint Jean. Le système des gradations de la révélation dans son enseignement christologique semble jeter un jour nouveau sur ce livre mystérieux et donner la clé de quelques-unes des plus graves difficultés qu'il soulève.

Est-il possible de croire qu'à l'époque avancée du premier siècle où le quatrième évangile a été rédigé, les Épîtres et les synoptiques fussent encore inconnus à saint Jean? [1] Il n'avait pas sans doute

[1] Michaelis (Introduction au Nouveau Testament, trad. par le Prof. Chenevière, tom. III, chap. VII, sect. 6) s'efforce d'établir que S. Jean avait lu les trois premiers Évangiles avant d'écrire le sien. Il discute les témoignages à ce sujet d'Eusèbe et de Clément d'Alexandrie, et il ajoute : « On voit donc que nous n'avons aucune preuve historique incontestable en faveur de l'opinion que S. Jean connût les trois premiers Évangiles. Mais, d'un autre côté, comme il est incroyable que trois Evangiles écrits avant celui de S. Jean lui fussent demeurés inconnus, nous pouvons conclure avec confiance que ce fait est vrai, malgré la faiblesse de notre preuve historique. Outre cela, il y a dans l'Évangile de S. Jean des preuves internes qui attestent que non-seulement l'auteur n'ignorait pas le contenu des trois premiers Evangiles, mais qu'il les supposait connus de ses lecteurs... Michaelis fait observer que S. Jean omet le récit de la résur-

rompu toutes ses relations avec la Judée; sa longue vieillesse s'écoule, selon toutes les traditions, à Éphèse, la cité la plus fréquentée de l'Asie mineure, un de ces centres chrétiens où l'on savait si bien éprouver ceux qui se disaient apôtres (Apoc.

rection de la fille de Jairus, dont il a été témoin oculaire avec Pierre et Jacques, à l'exclusion de tous les autres apôtres; la même remarque s'applique à la transfiguration : il cite d'autres exemples encore, l'élection des douze, la question du Baptiste à Jésus s'il était le Messie, la mort de Jean le Précurseur, l'institution de la Cène, l'Ascension, autant d'omissions qui ne s'expliquent que par le désir du quatrième Evangéliste de ne point répéter ses prédécesseurs. D'autres traits ne peuvent être compris que par des lecteurs à qui les premiers Evangiles étaient familiers, le mot du Baptiste (I, 15); l'allusion au baptême du Christ (I, 32-34), qu'il ne rapporte pas; l'allusion à l'emprisonnement de S. Jean, qu'il omet aussi (III, 24), et notamment le récit de la mort du Seigneur, inintelligible selon S. Jean, si les faits racontés par les synoptiques ne viennent pas s'intercaler dans son exposé. S. Jean, en effet, ne dit rien de la procédure, de l'interrogatoire devant Caïphe, de la déposition des faux témoins, quoique, au début de son Evangile, il ait préparé ses lecteurs à s'y attendre (II, 20, 21), enfin de la condamnation par le Sanhédrin. L'appendice, le chap. XXI, donne lieu à des observations analogues; rien n'a été dit de l'ordre donné aux disciples de se rendre en Galilée, et sans transition, au premier verset de ce chapitre, la scène est transportée sur les bords de la mer de Tibériade. S'il est vrai, selon le témoignage d'Eusèbe (Hist. ecc., lib. V, cap. 9, 10) et de Jérôme (de Vir. ill., cap. 36), que Pantœnus, qui florissait vers

ii, 2), et qui avait reçu et répandu une des plus considérables Épîtres de saint Paul. Éphèse, de toutes les villes de l'Asie proconsulaire, était celle peut-être où il est le plus probable que les principaux écrits de saint Paul et les évangiles synoptiques, notamment celui de saint Luc, le compagnon de saint Paul, sont arrivés sous les yeux de saint Jean.

Une remarque qui peut sembler trop cherchée, n'est cherchée peut-être que dans les dispositions les plus simples du cœur humain ; saint Jean est nommé à plusieurs reprises dans les trois premiers évangiles ; n'avait-il pas un intérêt très-légitime et très-naturel à savoir comment il y était parlé de lui ? L'humilité qu'il a mise à ne point se nommer

l'an 181, le célèbre chef de l'école des Fidèles à Alexandrie et l'un des maîtres de Clément, fut envoyé prêcher les vérités chrétiennes dans les Indes ou en Éthiopie, et y trouva l'Evangile selon S. Matthieu, écrit en caractères hébraïques, qu'il rapporta à Alexandrie, la diffusion lointaine des écrits apostoliques serait prouvée. Le fait n'est pas appuyé de garanties historiques suffisantes ; Eusèbe lui-même ne le raconte qu'en se servant de formules dubitatives ; mais le moins que l'on puisse en conclure est que l'on s'étonnait peu à cette époque de l'idée que les écrits des auteurs du Nouveau Testament eussent été répandus jusque dans les pays les plus éloignés.

dans le sien, n'a rien qui combatte la vraisemblance de ce désir.

Les deux réflexions bibliographiques qui terminent les deux appendices de son Évangile : *Jésus à fait plusieurs miracles outre ceux qui sont rapportés dans ce livre* (xx, 30), et *Jésus a fait encore beaucoup d'autres choses ; mais je ne pense pas que le monde pût contenir les livres qui les rapporteraient en détail* (xxi, 5), semblent indiquer qu'il connaissait l'existence, sur l'histoire de Jésus-Christ, d'autres livres que le sien.

Si les Épîtres et les synoptiques ont passé sous les yeux de saint Jean, qu'elle a pu être leur influence sur la composition de son Évangile ?

Dans les écrits de l'Apôtre des Gentils, saint Jean voyait le Christ comme il le contemplait lui-même, mais en dehors du cadre des faits de la mission du Sauveur, en dehors de ses entretiens et de ses discours ; c'était Paul qui manifestait Jésus, et non Jésus se manifestant, se dévoilant lui-même ; c'était Paul qui rendait témoignage à la divinité du Christ et non le Christ revendiquant lui-même sa gloire. Saint Jean a voulu écrire un évangile dans lequel le Christ lui-même se sert de garant et fait sa propre christologie.

D'un autre côté, l'idée messianique que les synoptiques donnent du Sauveur avant la ruine des Juifs, ne lui a pas paru adéquate à l'idée qu'il fallait donner au monde, après l'anéantissement de toutes les espérances judaïques, de celui à qui revenait bien d'autres gloires que sa messianité; il a cru que, selon les synoptiques, le bienfait de la rédemption universelle et céleste apparaîtrait à quelques esprits comme trop élevé en comparaison du bienfaiteur, le salut éternel comme trop divin en comparaison du Sauveur tel que le représentaient les seules traditions palestiniennes; de là, l'exorde de son Évangile, dont le reste est le développement; de là, dans la plénitude de sa foi, ce dogmatisme éclatant qui se sert des faits et des témoignages de la mission du Christ et surtout de la mémoire de ses discours comme autant d'échelons pour arriver le plus près possible de la divinité du Fils, de la gloire de la Parole.

La vieille pensée dont se contentait autrefois l'exégèse, que saint Jean a écrit pour donner un complément des synoptiques, revient sous un autre jour; erronée au point de vue de l'histoire, elle paraît fondée au point de vue de la christologie.

Ces conjectures très-plausibles, en laissant sub-

sister les motifs reconnus qui ont porté saint Jean à écrire, fournissent une explication satisfaisante des deux caractères spéciaux de son Évangile qui assignent à son livre une place à part dans le Nouveau Testament : l'abondance extrême des discours donnés comme prononcés par le Seigneur, et l'essor de sa christologie, incomparablement plus élevée que celle du reste de la révélation.

Une dernière réflexion achèvera de justifier ces nuances, ces variétés de la révélation chrétienne : c'est parce que l'Évangile est varié, qu'il est universel ; il est aussi varié que l'esprit humain, et il fallait qu'il le fût. Christ est venu pour tous, et l'Évangile parle à toutes les consciences ; la voix de l'Évangile trouve un écho dans tous les cœurs ; sans doute les passions peuvent rendre le sens intellectuel et moral, même le sens religieux, sourd à cet accent des cieux ; mais la voix retentit toujours, et chaque âme humaine peut à chaque instant devenir attentive, l'écouter et la croire.

CHAPITRE XIII.

LA CONCILIATION IMPOSSIBLE PAR LA CHRISTOLOGIE EXÉGÉTIQUE.

Ce chapitre peut se réduire à deux courts alinéas, dont les assertions n'ont besoin d'aucune démonstration, à deux simples questions que le lecteur résoudra lui-même.

L'analyse exacte et complète de la christologie du Nouveau Testament ne prouve-t-elle pas, à première vue, que l'accord des esprits et la paix de la chrétienté est impossible, tant qu'on prétendra l'établir sur une interprétation uniforme des monuments sacrés? Qui peut espérer que cette foule de textes, de nuances si différentes, seront pris par les consciences sérieuses dans un sens assez harmonique, pour que la conciliation des Eglises et

des clergés en puissent sortir? Dans tous ces enseignements de la révélation sur la personne et l'œuvre du Christ, il n'y a pas l'ombre d'un système méthodique, régulier, lié dans ses diverses parties, procédant par prémisses et conséquences ; ce sont des affirmations détachées et des preuves de fait éparses en des récits variés ; le lecteur fidèle y trouvera facilement les éléments certains et suffisants d'une foi individuelle ; mais qui trouvera dans l'exégèse un lien assez fort pour les réunir en faisceau et les offrir à la piété dans un ensemble si harmonieux et si évident, que toutes les intelligences s'en fassent un point commun de ralliement? L'espérer, c'est ignorer à la fois l'Evangile et le cœur humain. Lire ensemble l'Evangile et arriver à l'entendre de la même manière, est une entreprise dont il faut que les Chrétiens apprennent à désespérer. Il est évident que Dieu ne l'a pas voulu ; il a conformé la révélation à la diversité de l'esprit des hommes.

A peine est-il nécessaire de faire remarquer qu'il faut bien récuser comme juges de la première question qui vient d'être posée, les sceptiques qui ne reconnaissent pas dans l'Écriture-Sainte une révélation et les hommes qui demandent à un

homme ou à plusieurs de leur dire quel sens il est permis de trouver dans la parole de Dieu. Le problème est posé ici au point de vue de la foi et de la liberté, non à celui de l'incrédulité et de la servitude[1].

[1] « S'il est une influence capable d'opérer en grand ce rapprochement désirable toujours et devenu aujourd'hui nécessaire pour le salut de notre Eglise, c'est au christianisme lui-même qu'il faut la demander, pour que ce rapprochement soit sérieux et durable. Ne croyez pas, malgré les apparences, que ce soit la Bible qui nous ait divisés. Ne prenez pas l'occasion pour la cause ; ne confondez pas nos petites passions terre à terre, nos courtes vues, nos préventions mesquines, notre roideur, notre amour-propre, avec la force qui condamne et qui veut épurer tout cela. Nous nous sommes divisés au nom de la Bible, mais elle n'en est pas responsable. La parole du Dieu qui est lui-même charité, n'est pas pour semer des discordes; le message de Celui qui s'appelle *le Prince de la paix* et à la naissance de qui l'Ange cria : *Paix sur la terre!* n'est pas pour diviser ceux qui portent son nom et se réclament de lui. Quand nous chercherons notre voie dans les seuls discours de ce Maître, commentés, expliqués par son sublime exemple ; quand nous puiserons dans sa parole seule et tout entière nos sentiments et nos croyances, les mobiles de nos actes et les principes de nos affections, quand l'esprit qui la vivifie, aura vivifié et renouvelé notre esprit, quand *la sagesse d'en haut*, qui y est répandue *pure*, *paisible*, *modérée et pleine de bons fruits*, aura conquis notre âme et pénétré jusqu'aux derniers replis de notre cœur, alors l'union

Et pourtant la puissance de paix dans l'Évangile est si grande que même aux trop dociles adeptes de l'autorité en matières religieuses, une vraie christologie évangélique offrira une dernière ressource de conciliation.

En second lieu, le parallèle des principaux documents sacrés sur l'œuvre et la personne du Christ y fait découvrir des nuances, des gradations, qu'aucun lecteur réfléchi et sincère ne peut refuser de voir. Saint Paul, dans son enseignement, s'occupe de préférence de la rédemption, de l'état de péché, de la foi, de la justification, de l'immortalité, et surtout de l'universalisme chrétien; il n'en vient qu'incidemment à s'occuper de la divinité du Christ; les synoptiques s'en tiennent le plus souvent à la messianité judaïque dans la forme, morale et spirituelle dans le fond; saint Jean, au contraire, sans jamais perdre de vue le Rédempteur ou *le Saint et le Juste*, écrit pour ainsi dire la mono-

régnera parmi nous malgré nos différences dogmatiques; elle dominera la diversité des formes d'Eglise, et elle produira la force dont nous avons tous un si pressant besoin... Vous presser tous de lire et de sonder les saintes Ecritures, c'est indirectement pousser à la paix de l'Eglise. » (Le Past. D. Munier, Conférences sur la lecture de l'Écriture, 1850, p. 28)

graphie *du Fils*, autant qu'elle peut l'être humainement. La volonté de Dieu a donc été que selon la tendance des esprits et des cœurs, selon que les esprits des hommes penchent plus vers la simple pratique, vers la piété active, vers la sanctification dogmatique de Paul ou vers la foi plus mystique, plus profonde, plus difficile de Jean, l'Évangile s'emparât de l'âme et la fît se jeter, dirai-je, dans le sein du Sauveur du côté où elle incline. N'est-ce pas là un soin admirable et parfaitement miséricordieux de la part de Dieu? N'est-il pas vrai que certains chrétiens trouvent leur plus grande édification, leur force et leur espérance, à relire les uns l'Épître aux Romains, les autres le sermon sur la montagne, d'autres encore les commencements de saint Jean et l'oraison sacerdotale? Ce n'est pas, chez les vrais croyants, négligence systématique de telle partie de l'Evangile; c'est préférence instinctive pour telle autre qui les frappe, qui les touche davantage et leur tient un langage qui répond mieux à leurs besoins spirituels. En un mot, la révélation serait uniforme, si Dieu l'avait voulu; elle ne l'est pas, pour qu'elle puisse être, nous l'avons dit, le livre universel de l'humanité. Mais il n'est pas moins vrai que si chacun veut imposer à

la foi d'autrui les légitimes préférences de sa foi, légitimes pour lui seul, la paix de la chrétienté est à jamais compromise.

Nous concluons que la christologie exégétique ne peut fonder la paix de l'Église.

FIN DU PREMIER LIVRE ET DU TOME PREMIER.

INDEX

DES PASSAGES CITÉS OU COMMENTÉS

DANS LE TOME PREMIER.

S. MATTHIEU.

S. MARC.

ÉPITRE AUX ROMAINS.

1re ÉPITRE AUX CORINTHIENS.

2e ÉPITRE AUX CORINTHIENS.

ÉPITRE AUX GALATES

ÉPITRE AUX ÉPHÉSIENS.

1re ÉPITRE DE S. PIERRE.

1re ÉPITRE DE S. JEAN.

2e ÉPITRE DE S. JEAN.

ÉPITRE DE S. JUDE.

APOCALYPSE.

Saint-Denis. — Typographie de Drouard.





